# السياسة في الشرق القديم

إيف شميل



ترجمة مصطفى ماهر

# السياسة في الشرق القديم

تأليف
إيف شميل

ترجمة
مصطفى ماهر

هنداوي

# السياسة في الشرق القديم

La politique dans l’Ancien Orient

إيف شميل

Yves Schemeil

**الناشر مؤسسة هنداوي**
المشهرة برقم ١٠٥٨٥٩٧٠ بتاريخ ٢٦ / ١ / ٢٠١٧

يورك هاوس، شييت ستريت، وندسور، SL4 1DD، المملكة المتحدة
**تليفون:** ‎+ ٤٤ (٠) ١٧٥٣ ٨٣٢٥٢٢
**البريد الإلكتروني:** hindawi@hindawi.org
**الموقع الإلكتروني:** https://www.hindawi.org



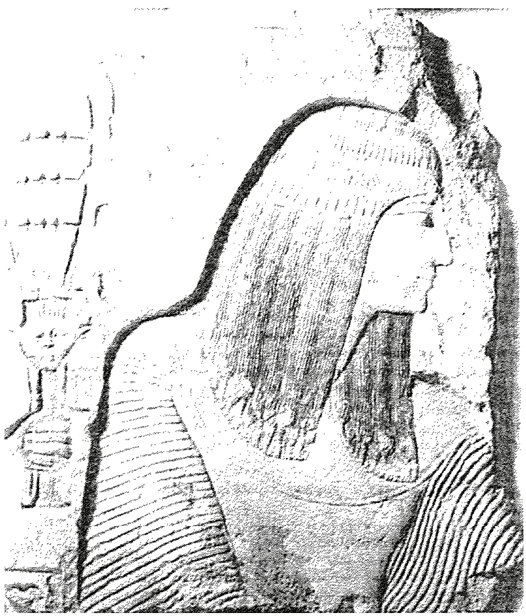
---

تصميم الغلاف: ولاء الشاهد

الترقيم الدولي: ٩٧٨ ١ ٥٢٧٣ ٣٦٩٣ ٣

صدر أصل هذا الكتاب باللغة الفرنسية عام ١٩٩٩.
صدرت هذه الترجمة عام ٢٠٠٥.
صدرت هذه النسخة عن مؤسسة هنداوي عام ٢٠٢٤.

# المحتويات



شكل ١: سياسي محترف. (مصر، الدولة الحديثة، الربع الأخير من الألفية الثانية). (حقوق النشر لدى متحف بروكلين Brooklyn Museum، القطعة رقم ٣٦٢٦١، مجموعة Charles Wilbur Fund.)

رجل خبير مجرِّب على الرغم من صغر سنه، يرتدي ثيابًا تتسم بأناقة دون بهرجة، تغلب نظرتُه الحادة على سمات وجهه الذي خلا من كل تعبير. كل شيء فيه يعبر عن المثل الأعلى السياسي لقدماء الشرقيين: سهولة ووضوح يكتنفهما تحفُّظ وانتباه. هذا الرسم

اللمَّاح على أسلوب الرعامسة لا يخلو من سمات ذات طابع شرقي تقرِّبه من رسم من رسوم بلاد الرافدين. ونلاحظ أن هذا العمل الفني المستلهَم من فن العمارنة والمنفَّذ على شقفة من الحجر الجيري يحدِث أثرًا قوامه مرونة البدن. واستقلال العقل يعارض ما كان يروجه التصور المتداوَل عن الفن آنذاك من أنه فن تقليدي جامد كرَّس نفسه لتمثيل السلطة الإلهية أو الملكية.

# مقدمة

كيف يمكن أن نكون في آنٍ واحدٍ الورثة السياسيين لأنبياء اليهود وفلاسفة الإغريق؟ ما الروابط التي تربطنا بحكماء العرب قبل الإسلام وبعلماء المسلمين؟ ما الصلات التي تقيمها مع هؤلاء الرواد الأول نظمُنا السياسية الموروثة عن الحقوقيين الرومان والمشرعين أبناء العصر الوسيط وحملة لواء النزعة الإنسانية المحدثين humanists modernes؟ كل الذين يفكرون في الخطوط الإطارية الثقافية لأوروبا يطرحون ذات يوم هذه الأسئلة. ومكان الإجابات عنها موضعٌ بالماضي البعيد قامت فيه، قبل أن تتشعب الدروب التي سلكها الأنبياء والفلاسفة، وقبل أن يحدث الفصل بين الجانب الروحي والجانب الزمني، وقبل أن يظهر التضاد بين الشرق والغرب. ومن الممكن أن نعرف أمرها بدراسة لحظة تأسيسية أخرى قامت عليها مؤسساتنا وقام عليها قانوننا، هي اللحظة التي تضم التواريخ، التاريخ المقدوني والتاريخ الروماني والتاريخ البيزنطي ثم التاريخ العثماني. ولكن هذا الموضوع ليس هو الموضوع الذي يستهدفه كتابنا هذا.

ومعرفة الشرق القديم لا بديل عنها إذا نحن طرحنا على أنفسنا السؤال عما تحتويه كلُّ الأنظمة الديمقراطية لا محالةَ من نزعةِ تسلطٍ ولا مساواة؛ ففي الشرق القديم تظهَرُ الإجراءات السياسية بوضوح وجلاء، وعلاقاتها بمعتقدات أخلاقية جرى تبريرها على نحو منهجي. أضف إلى هذا أن التشابك بين الاستبداد وبين الحرية يظهر أكثر سفورًا في الشرق القديم منه في ربوع أخرى من العالم وعصور غير العصر القديم. ونحن إذا طالعنا في عجلةٍ ما كتبه المؤلفون المشهود لهم بالإجادة قد تدفعنا العجلة إلى التصديق بفرضيةٍ قوامُها أن التسلطية السياسية المؤسَّسة على ادعاءات دينية ترعرعت على مدى ثلاث ألفيَّات في وادي النيل ووادي الفرات. إلا أن كل الذين عكفوا على دراسة الشرق الأوسط الحديث القائم على ألوان من المقاومة الصلبة لكل تنظيم مركزي يعرفون ما في هذه القضية من

هشاشة. إنها من الهشاشة بحيث أن دحض «الاستبدادية الشرقية» كان في البداية الامتداد الطبيعي لكتاباتٍ عن العالم العربي المعاصر؛ ذلك الدحض الذي تصورناه في ذهننا امتدادًا لذلك الماضي البعيد أشد البُعد، الذي كانت صنوف النقد الموجه حديثًا ضد «الاستشراق orientalisme» قد بلغته.

والمعرفة تسلك أحيانًا دروبًا عجيبة؛ ففي غمرة حماس الباحث ليقدم إلى الآخرين جواهر الثقافة الديمقراطية والخيال السياسي التي عثر عليها في أثناء بحثه، يتضح أن هذا البحث كشف عن علاقات لم تخطر ببال أحد. والواقع أن الفرضية المتداولة بين المختصِّين في السياسة عن الفصل القطعي بين الأشكال الحديثة للسياسة والأنماط التنظيمية التي درسها علماء الأعراق لا تصمد كما ينبغي أمام دراسة فاحصة تتناول الإجراءات التي كانت متبعة في الشرق القديم.

نذكر أولًا أن مجرد وضع الشرق القديم في موضعٍ بين مجتمعات أوروبا الحديثة من ناحية وبين المجتمعات التي جرت العادة على اعتبارها أضدادها (المجتمعات الأفريقية والأمريكية والأوقيانية) من ناحية أخرى، يعطي ثقلًا للحجج الداعمة للعمومية التي يحتج بها علماء الإنسان السياسيون. فأشكال الحكومة لدى أقدم الشعوب التي عرفت الكتابة تقوم على أسس أصبحت مألوفة لدينا نظرًا إلى أن «الالتفاف» عبر المجتمعات التي لم تعرف الكتابة قد أتاح لنا مسبقًا التوصل إليها. ثم إن تناول الحلول التي وُجدت في الشرق في الحاضر وفي الماضي لحل تلك المشكلة الكلاسيكية المتمثلة في التعاون الحتمي بين الأطراف المتنافسة وتراكبها بعضها فوق البعض الآخر، مؤدية إلى تكوين جماعة حية من أشخاص متنافرين وإلى تكوين نظام سياسي واحد من جماعات متصارعة، هذا التناول له فضائله، وهكذا نكتشف في هذا الجزء من العالم أن عدم التواصل أقل وضوحًا مما كنا نتوقعه. ولنذكر — بغية إيضاح الحجة، قبل أن نقوم فيما بعد بإثباتها — بعض السمات التي عبرت العصور والأماكن والثقافات:

- تخصص أناس احترفوا السياسة كل الوقت في إدارة الشئون العامة (وكان هؤلاء يتعرضون أحيانًا لما يغريهم باستغلال الثروات الجماعية لتحقيق مآرب شخصية).
- وجود علاقة صريحة بين قيام محترفي السياسة بإعادة توزيع مقبول للثروات، وبين التفويض في ممارسة السلطة، وهو تفويض كان يوافق عليه من يتخلون عن ممارسة السلطة بأنفسهم.
- التمييز بين العام والخاص.

- غلبة أسلوب المداولات التناقضية الحرة على السلطة التقديرية لاتخاذ القرار.
- إبدال المواجهة السافرة بالمعارضة الشعائرية.
- إبدال الانتقام الشخصي بتعويضات من قبيل العقوبات ...

وإذا نحن اقتصرنا على بلاد العالم العربي والإسلامي الحالي وجدنا ضروبًا أخرى من التشابه تضاف إلى السمات السابقة، نذكر منها:

- نظام المؤسسات الخيرية (الذي يشبه إلى حد كبير منظومة الأوقاف).
- البحث المحموم عن الشرعية.
- الالتجاء إلى الأجانب المشهود لهم بالحياد للتحكيم في المصادمات بين الفصائل المحلية (وهكذا كان نظام المماليك في البداية).
- الالتجاء إلى التحالفات السياسية عندما تعز التحالفات بالزواج.

وليس من شك في أننا نجد اختلافات ملحوظة بين العصور. وترجع أهميتها إلى أنها لا تنجم عن تحولٍ تعميمي من منظومة «قديمة» (أو «بدائية») إلى منظومة أخرى، «حديثة» (أو «متشعبة»)، بل هي تمثل على الأحرى إضافات أضافتها أنظمتنا الحالية إلى عملية التكوين المتدرج لآلية سياسية انتشرت منذ ذلك الحين في كل مكان بهذه الصورة التي خرجت إلى النور. ويمكننا أن نذكر بغية توضيح هذا الموضوع بعض التحويرات الملحوظة التي دخلت على إجراء بذاته منذ اختراعه المحتمل في مصر أو في بلاد الرافدين إلى أن وصل إلى الشكل الذي تستخدمه أنظمتنا الغربية النيابية اليوم. كان الناس قد ذهبوا منذ وقت مبكر إلى أنه من المفيد أن يتم التصويت بالأغلبية، وهناك شواهد تثبت اتباع نهج التصويت بالأغلبية منذ القرن الثامن عشر قبل الميلاد، أما إرادة وضع السلطة كلها وسط التهليل في يد من يظفر في الانتخاب فلم تتأكد إلا في القرن الثامن عشر بعد الميلاد. ثم هذا هو التوسيع التدريجي للمجلس النيابي الواحد مواكبًا للظروف وللصعوبة التي واجهتها النُّخَب في أن تتصور وحدها قرارًا مقبولًا اجتماعيًّا، يترك مكانه بسرعة ليحتله تقسيم صارم للسلطات بين مجالس فوقية ومجالس تحتية، بين منتخَبين ومعيَّنين. ومن المنطقي أن نجد محاولات الخطباء المفوهين الساعين إلى تحقيق تحالفات شخصية يحل محلها تنظيم للتنافس بفضل تدخل الأحزاب السياسية التي بقيت بعد أن قضى مؤسسوها. ونذكر أخيرًا أن الضم شبه الرسمي للأجانب في الإدارة والجيش في الزمن القديم، وما تبعه من تحويل أسمائهم ومعتقداتهم وأسلوب حياتهم بسرعة إلى أسماء ومعتقدات وأساليب حياة محلية وطنية، وذلك موضوع لا نفهمه اليوم إلا قليلًا. لقد أصبحت المواطنة منحة رسمية، وغلب على الوظائف العامة أن تقصر على أهل البلد.

هناك تغيرات متدرجة لا اختلافات جوهرية. ويبين الفحص المتسم بالوعي والسماحة أن السياسة — على الرغم من فواصل المكان والزمان — تتناولها مفاهيم قابلة للمقارنة بين مناطق الدراسة التي ميزناها هنا (مثل الشرق الأدنى القديم والحديث، وأوروبا وامتداداتها prolongements).

ولا يزال علينا أن نقيِّم مدى أهمية هذه الملاحظة في معرفة السياسة في بلاد أخرى وعصور أخرى. ألم تبين دراسات ممتازة ظهرت حديثًا إلى أي حد تعتبر سمات السياسة البالغة الطبيعية والبالغة الإجماعية اليوم (مثل التمثيل السياسي والاحتراف السياسي) ثمرة النتاج البطيء الذي أنتجه كل تاريخ قومي؟ وما من شك في أن المواجهات البالغة الحدة في الماضي والحلول الوسط التي أنهتها أعطت البلاد الديمقراطية الكبيرة اليوم هوية identité لا يمكن اختزالها إلى هويات شركائها partenaires. الشكل الذي تشكلت عليه الصراعات والآثار الغالبة للمنافسات على سلطة الدولة، ومفهوم الدولة نفسه، كل هذا جعل من الصعب الآن التفكير في العلاقة السياسية على نحو آخر غير استعمال المصطلحات اليعقوبية jacobins[1] في فرنسا، والمصطلحات الأقاليمية territoriaux في إيطاليا، والمصطلحات الإجراءاتية procéduraux في إنجلترا، والمصطلحات التعاقدية contractuels في الولايات المتحدة، إلخ. ويقوم تماسك الكيانات الكلية القومية حتمًا على المعنى الذي تتخذه الأنماط الجديدة للعلاقة بالسياسة مهما كان حظها من التجديد.

وعلى الرغم من هذا فالمواد التي تكونت منها الأنظمة المتناثرة في الزمان والمكان لم تتغير منذ تكوُّن المجتمعات التاريخية الأولى. وربما كان من الجرأة بمكان أن نضع مسبقًا تعريفًا للسياسة عندما نقوم بملاحظتها، ولكن لا جدال في أن الفاعلين في كل تاريخ قومي يركِّبون بطريقتهم الخاصة العناصر المشتركة المحدودة العدد. فالسؤال الذي يطرحه كتابنا هذا لا ينصبُّ فقط على حداثة الديمقراطية، بل ينصب كذلك على العمومية العالمية الأصلية universalité originelle لعمليات تقسيم السلطة التي اتخذت بعد ذلك شكلًا نوعيًّا.

وإذا كان في إمكاننا اليوم الرجوع إلى هذا المدى البعيد في الماضي حاملين معنا هموم الحاضر ومشاغله، فإنما يقوم ذلك على ديناميكية البحث. فلا مجال إذن للدهشة المفرطة من قيامنا بتغيير موضع النظرة، ولا مجال لأن يتصور البعض الأمر كأنه بدعة من

[1] نسبة إلى اليعقوبية jacobinisme وهي مذهب نادى به اليعاقبة في أثناء الثورة الفرنسية في فرنسا. (المترجم)

بدع الموضة، أو فعلة من أفعال جيل غير الجيل (أو نتيجة نجمت عن التنافس العلمي) في الوقت الذي ينضم فيه تراث صمويل فاينر Samuel Finer الهائل إلى قائمة الأعمال العلمية المتنامية في علم السياسة المختص بالعصور العتيقة الأنتيكية Antiquité. وكلما زادت حصيلتنا من المعلومات عن العصور التاريخية الموغلة في القدم، زاد فينا ما يغرينا بالتقييم النسبي للجديد nouveauté الذي أتت به بلاد الإغريق والجديد الذي أتت به روما، في الوقت نفسه الذي نتبين فيه أوجه تقارب مدهشة بين الكتاب المقدس وبين ما سبقه من نصوص. كانت مستتبعات الدفعات القديمة الأنتيكية[٢] الفلسفية الثلاث الكبيرة من الضخامة في أدبياتنا، كما كانت الدفعات الشرقية التي سبقتها من التعرض للإنكار، بحيث أصبح علينا أن نتوقع مجيء اليوم الذي يتحتم علينا فيه أن نعيد التوازن إلى منابع معلوماتنا عن الأشكال التي اتخذتها السياسة في فجر التاريخ.

ويرجع الفضل إلى الحفائر الأخيرة، وإلى الترجمات الجديدة الأكثر اكتمالًا لنصوص تم تحديد هويتها، وإلى الوثائق التي استخرجت من مكامنها منذ ربع قرن، في أننا وصلنا بالفعل إلى مرحلة تمثل فيها المعلومات الجديدة معارف أولية تخففت من أوزار الأحكام المسبقة الماضية. فنحن نعرف بناءً عليها بيقينٍ كافٍ أن الحداثة modernité كانت مرتبطة بالديمقراطية قبل أن تحيط مداركنا بالحداثة والديمقراطية. علينا إذن أن نتخلى عن التأريخات التي يعوزها الحرص وأن نتخلى عن البحث الوهمي عن أصولنا من أجل أن نفهم على نحو أفضل مسار الإجراءات التي حجَّمت السلطة الاستبدادية، علينا أن نتخلى عن كل هذا منذ أن أصبحت الإنسانية قادرة على أن تتيح شهادة أخرى عنها.

ولسنا نعبأ بأن تتسبب هذه المذلة الحتمية في إضعاف أساس من أسس فلسفتِنا الجمعية؛ ألا وهو الإيمان بتقدم مستمر انطلق منذ تأسيس «المدن الدول» الغربية Cités-Etats موَلِّين ماضيها ظهرنا عن عمد وتصميم. ولسنا نعبأ بأن تجعل هذه المذلة الحتمية السياسة تبدو لنا في ضوء أقل رفعة أو أقل اصطباغًا بالمثالية من الأثينيين؛ ففي المحنة خير لكل أمر. والرأي عندنا أولًا: أن الإيمان بأن الغرب جاء بجديد قاطع ليس أمرًا لا محيص عنه في تقييم إيجابي لتراثه الذي خص به العالم كله، فمن الممكن على العكس من ذلك أن يبعدنا هذا الإيمان عن وجهات نظر أخرى حريصة على هذا الاحتكار المزعوم. ثم: إن الشرقيين القدماء وجدوا لمسألة التمثيل النيابي والتفويض في ممارسة السلطة إجابة ذات

[٢] نستخدم كلمة أنتيكية وحدها أو مع كلمة عتيقة للدلالة على ثقافة الإغريق والرومان. (المترجم)

مدًى عالمي وهي: أن السياسيين المحترفين يفكرون حتمًا في أنفسهم وفي مصالحهم أولًا، والشيء المثير للدهشة هو أن هؤلاء السياسيين المحترفين كانوا يتصرفون في أغلب الأحيان على هذا النحو في إطار نظام وُضِعَ ليحوِّل أنانياتهم وأوجه الضعف فيهم إلى سلطات عامة وفوائد للكافة بفن بارع في التحجيم الذاتي قد يعوز بعض الطغاة الخارقين للمألوف.

أول «مدن الدول» عرفها الناس «مدن دول» شرقية. سبقت أثينا وأسبرطة بما يربو على ألفي عام، وعرفت قبلهما السبيل إلى حل مشكلتين كلاسيكيتين:

(١) تكوين رأي مشترك انطلاقًا من آراء متنافرة.

(٢) الإيمان بمجتمع سياسي مصطنع في الوقت الذي تمارس فيه المجتمعات الطبيعية نفوذًا قويًّا على العقول.

والأسماء التي ما زالت معروفة إلى اليوم مثل حلب وصور وأريحا كانت فيما مضى، قبل أربعة أو خمسة آلاف سنة، أسماء مدن متقدمة سياسيًّا كل التقدم. وطالما كنا نجهل تاريخها في هذا العصر شديد القدم، لم نواجه ما يثير قلقنا في الشروح المألوفة القائلة بالأصل الأثيني أو الروماني لعاداتنا السياسية، ولا في القول بوحي كتابي مشترك لمعتقداتنا المسيحية اليهودية وللمفاهيم التي كونها المسلمون عن الحياة العامة.

وهذا هو علم الآثار الحريص على التراث (الذي جعلته برامج تجهيزات عملاقة ضروريًّا) قد قلب هذه اليقينيات الهشة عندما أخرج من المكامن معجزات تتمثل في ابتكارات إجرائية طابت لها نفس عالم السياسة. لقد أخرجت حلب وصور وأريحا ومدن أخرى كثيرة أقل شهرة بين القراء مؤخرًا شواهد مدهشة على نظامها الاجتماعي وفلسفتها السياسية.

ما كانت مدينة من هذه المدن، والحق يقال، تقع في الحوضين المرتويين الكبيرين اللذين سمح فيهما الري الطبيعي (عن طريق الفيضانات) أو الرعي الصناعي (بفضل السدود) منذ وقت جد مبكر بإنشاء دول؛ دول حقيقية لها إداراتها وجيوشها ومحاسبوها العموميون. كانت هناك من ناحيةٍ مدنٌ ديمقراطية، ولكنها منعزلة كأنها استثناءات من القاعدة التي وضعها أهل الاختصاص؛ وكانت هناك من ناحية ثانية دول مستبدة ضالعة في حرب مستمرة ضد جيرانها. لم تتأثر هذه النظرية الغالبة إلا قليلًا بالشواهد الشاذة التي خرجت من الحفائر في فلسطين وسوريا ولبنان والأردن وظلت تنتج تفسيرات خاطئة

للكشوف التي تمت في مصر والعراق. ضم علماء الآثار والمؤرخون المختصُّون بهاتين المنطقتين إلى طاقم دفاعهم تلك الرؤية المبسطة للعالم، فما كانوا يجدون دائمًا الكلمات المناسبة للدفاع عن قضيتهم، وإثبات أن حرية المبادرة والتعبير كانت أيضًا موجودة في تلك البقاع التي زعم الزاعمون أنها مقار «الاستبداديات المائية» despotisms hydrauliques، إذا لم يظلوا هم أنفسهم ممن تستهويهم أصالة الحضارات التي اشتهرت بأن المحدَثين لا يقدرون على فهمها. وعلماء المصريات على نحو خاص يصعب عليهم القبول بأن يضع واضع مزيدًا من الترتيب في المنظومات الفكرية الفرعونية وهو ما لا يقدرون يقينًا على فعله بأنفسهم. وأنا أفضل أن أرى أن أرجع هذا إلى تواضعهم وأحيانًا إلى شعورهم بالإحباط حيال المشكلات الفعلية في الترجمة، أو أقول بعبارة أكثر بساطة: حيال معالجة مجموعة غير عادية من المصادر التي يُتوقَّع لها أن تنمو في المستقبل القريب. وليس من المستحيل أن يكون هذا الشعور صادرًا عن كثرة النصوص الدينية التي تطرح المشكلة نفسها حيالها على نحو أشد حدة.

لقد أصبحت التناقضات بين النظرية وبين الاكتشافات التي تمت في الواديين — وادي النيل ووادي الرافدين — في العقدين الماضيين لا تعد ولا تحصى. ولو لم تظهر نشريات متسارعة تتضمن هذه البحوث، لما فكرتُ قط في تأليف هذا الكتاب، ولاستحال عليَّ إتمامه. وفي عنقي دين هائل لعلماء المصريات والسومريات والآشوريات والمتحجرات paléatologues والآثار وفقه اللغة وغيرهم من العلماء المختصِّين في دراسة القديم الذين اتجهوا نحو علم الإنسان وعلم السياسة بغية التعريف بهذه التناقضات. ولما كنت من الذين انطلقوا من هذين العلمين — علم الإنسان وعلم السياسة — فإنني أقدر مدى وحدود المقارنة بين تنظيم المجتمعات الشرق أوسطية الحالية وبين تلك التي عرفتها شعوب الشرق القديم. ولما كانت أوجه التشابه بين اللغات السامية عندما تصوغ المفاهيم الكبيرة للحياة الاجتماعية قد شدتني، وكنت قد ألفت منذ الطفولة الساحات التي خرج فيها هذا المشهد الأول للحداثة، فما كنت إلا محملًا نفسي ما تكره إذا أنا حاولت أن أكبت رغبتي في أن أعكف بدوري على هذه المشكلة.

وأفدت من الترحيب الحار الذي حباني به زملائي من أهل التخصصات الأخرى، فحاولت أن أقدم إليهم ما كانوا يأملون أن أقدمه إليهم من موقعي خارج جماعتهم الأكاديمية. فاجتهدت في أن أدخل المزيد من الهيكلة على مقارناتهم (ابتداءً مما سعوا إليه من ضروب التقريب الدقيقة بين مصر وبلاد الرافدين، ثم بين الشرق القديم والشرق

الأوسط، وأخيرًا بين العالم الشرقي والعالم الكلاسيكي، بل والعالم الحديث). أردت أن أسهم في تأسيس تأملاتهم على أساس أحدث مكتسبات النظرية السياسية؛ وذلك بأن أردها مرة أخرى إلى سياق ديمقراطياتنا النيابية.

ولما كنت أسعى لإثبات أن الشرقيين القدماء فكروا هم أيضًا في وسائل لرسم حدود السلطة، والتعبير عن الإرادة العامة، وتنظيم المُرَاوحة، وأن حلولهم كانت غالبًا في مثل حداثة حلولنا، فقد كان عليَّ أن أفهم في البداية السبب الذي جعلنا لوقت طويل نصرُّ على وصف هذه الحلول بسمات التقادم العتيق أو الفوضوية أو الاستبدادية (وأن نجردها على كل حال من كل ذاتية فردية، ومن كل مسئولية أخلاقية شخصية، ومن كل روح المشروع). هذا هو هدف الجزء الأول من الكتاب، وفيه أنسِبُ إلى قوة موروثنا الهوماني humaniste[3] إصابتنا بالعمى الذي حال دون رؤيتنا للمكوِّن الشرقي الموجود في تراثنا. وأنا أدعو القارئ إلى أن يصمم على معاملة مجتمعات الشرق القديم معاملة المجتمعات التي يدرسها علماء الأعراق ethnologues، حتى يتمكن على نحو أفضل من إدراك ما فيها من عمومية عالمية universalité (الباب الأول). ثم أسعى بعد ذلك مستعينًا بأكثر الأمثلة بساطة وواقعية إلى بيان أن الرجال أو النساء الذين عاشوا في تلك المناطق قبل آلاف السنين كانوا يحملون من العمومية العالمية أكثر مما كانوا يحملون من الخصوصية الثقافية spécifité culturelle (الباب الثاني). والجماعة الفكرية التي قامت بين المؤلفين المصريين أو الرافدينيين[4] وبين كَتَبَة الكتاب المقدس تبين هذا، بل تبينه بوضوح فصيح (الباب الثالث).

وبعد أن نبين أنه ليس هناك في البنيات الذهنية structures mentales أو المعتقدات الأخلاقية شيء يتعارض مع مفهوم نظام سياسي عادل في الشرق منذ نهاية الألفية الثالثة، ننتقل في الجزء الثاني من الكتاب إلى مضاهاة التراكيب السياسية التي تتضمنها النصوص الدينية والأساطيرية أو الأدبية؛ ومن ناحية ثانية التنظيم الدستوري الفعلي. وبعبارة أخرى

[3] هوماني — أو إنسانياتي — نسبة إلى نزعة الهومانية humanisme التي نشأت في أعقاب النهضة الرينسانس على يد المهتمين بالإنسانيات؛ أي الدراسات الساعية إلى تأكيد كرامة الإنسان، وسعت فيما سعت إليه إلى تكوين عقل الإنسان بالتثقيف الأدبي والعلمي، وإلى الاهتمام بالتراث القديم وبخاصة الإغريقي الروماني. (المترجم)

[4] المقابل المألوف عندنا لكلمة ميزوبوتاميا Mésopotamie هو بلاد الرافدين أو بلاد النهرين، وقد استخدمت «بلاد الرافدين»، وجعلت النسبة إليها «رافديني»، وأهلها هم «الرافدينيون». (المترجم)

يبين هذا الجزء الثاني العلاقة بين العقائدية — الأيديولوجيا — وبين الممارسة والخطاب والحياة. وبينما نجد أن الاختلافات بين الواديين — وادي النيل ووادي الرافدين — ضئيلة إذا أخذنا في الاعتبار الآثار السياسية الممكنة الناجمة عن الذهنيات mentalities والمعتقدات، نجد تمايزًا كبيرًا بين مصر وبلاد الرافدين نتج عن مقارنة أساليب تبرير النظام الاجتماعي؛ فالواديان يعرفان كلاهما أشكالًا للتمثيل العام والمداولات العامة، إلا أن كلًّا منهما يفضل نمطًا مختلفًا من العلاقات الاجتماعية. في بلاد الرافدين نجد أن النموذج السائد هو نموذج المجلس الذي تتعارض فيه الرؤى السياسية المتباينة وتعتمد فيه المناصب الصاعدة على واقعية الخطب العامة (الباب الرابع). أما في مصر فالمثل الأعلى الأكثر حميمية هو الاتحاد corporation، أو قل الطائفة confrérie التي يدخل فيها الإنسان بعد تعليم وتمهيد، وهو الغالب — على الرغم من أنه من الممكن أن ترتقي الشخصيات الرقيقة الحال درجات السلم الاجتماعي والدولاب السياسي اعتمادًا على نوع من حكم أُولي الجدارة méritocratie القائم على انتخاب خيرة العناصر من خلال ضروب من المسابقات (الباب الخامس). وللبلدين على أية حال مفهوم مشترك عن المواطنة والانخراط الشعبي في الحياة العامة (الباب السادس).

أما الجزآن الأخيران من الكتاب — الثالث والرابع — فهما يفحصان بالاستعانة بمواد، هي في أغلبها من الآثار، المشكلات الرئيسية المطلوب من مجتمع أن يحلها عندما يكون قادته حريصين على أن يرسوا له أسسًا سياسية دائمة. ومن ناحية — وهذا هو موضوع الجزء الثالث من الكتاب — عليه أن يتخذ موقعًا في العالم المحيط بأن يمنح نفسه هوية قوية. ويتطلب هذا تركيزًا للسلطة يكفي لينشئ تاريخيًّا مجتمعًا في عالمٍ سكانه متفرقون، ولكن تفرقهم هذا لا يصل إلى حد خنق حرية التنقل والتجارة (الباب السابع). ورسم الحدود بين عالم متحضر وعالم همجي، وبعبارة أخرى بين مجتمع مقنن ومجتمع بغير قواعد دستورية، موضوع له ضرورة لا تقل عن ضرورة الموضوعات الأخرى (الباب الثامن). والتعاهد مع الغرماء المتحضرين يمثل المرحلة التالية، المرحلة الأكثر حنكة، في البناء «القومي»: أليست السياسة فن الحياة مع أولئك الذين لا نحبهم، ولكن نحترمهم، قبل أن تكون فن خوض غمار الحرب ضد من نكرههم ونحتقرهم؟ (الباب التاسع).

ومن ناحية أخرى — كما يناقش الجزء الرابع — لا محيص عن تنظيم علاقات السلطة بغية جعلها مقبولة من الذين يتعرضون لها. لا مفر إذن من التحالف مع أجانب لدى المرء الحق كل الحق في الاحتراس منهم، ويتم هذا التحالف عن طريق استخدام الزواج ركيزةً أساسية للمجتمع المستهدف إقامته (الباب العاشر). ولا بد بعد ذلك من التعاقد

مع أولئك الذين نمثلهم في الساحة العامة كي لا يشعروا بأنهم جردوا أكثر مما ينبغي من سلطة لا يحلمون بالحفاظ عليها نظرًا لأنهم لا يعرفون كيف يستخدمونها لصالحهم خارج نطاق جماعتهم الوطنية (الباب الحادي عشر). وهناك شرط أخير لا بد من الوفاء به: ألا وهو أن يوقع المرء حلفًا مع منافسيه، مع السياسيين المحترفين الذين سيشغلون غدًا المكان الذي يحكم المرء منه، والذين يستعدون في النور أو في الخفاء لخلافة يطمعون فيها (الباب الثاني عشر).

وفي نهاية هذه الرحلة سنجد القارئ — أو القارئة — المكب (ـة) على أمور السياسة الغربية الجارية (وما يضمُّه موكبها من المحاباة والرشوة والفساد) أو السياسة الشرق أوسطية (وما تتشبث به من عشائرية communautarisme ومحسوبية clientélisme) يقارن بلا شك تلقائيًّا هذا الحاضر المضطرب بالماضي البعيد. وربما طافت بمخيلته فكرتان:

**أولًا:** خلافًا لما ندَّعي أننا نفعله منذ الإغريق، نتبين أن الشرقيين القدماء أوتوا من الحكمة ما جعلهم لا يقيمون شخصياتهم العامة على أنماط التمثيل الاجتماعي والفضيلة الأخلاقية، عن إدراك منهم أن بقاء نظام سياسي عادل ودائم يعتمد أيضًا على قدرٍ من العيوب السياسية التي نتشبث بمحوها عن طريق فرض الرقابة عليها.

**ثانيًا:** أن الشرقيين القدامى عرفوا كيف يربطون الحرص على المساواة السياسية والعدالة الاجتماعية بالتفاوت الذي لا يمكن تحاشيه في أي مجتمع مركَّب. وأقرب الظن أننا ندين لهم بإيجاد حلولٍ ترمي إلى التعويض عن معاناة الظلم، حلولٍ من قبيل ما نراه عندنا في فرنسا من نظم المنح الدراسية وإعانة الجمهورية والتأمين الاجتماعي وضمان الحد الأدنى للدخل.

وليس الاسترسال في بعض التأملات حول المنهج تَزَيُّدًا عندما يشرع الإنسان بقلب مطمئن في مقارنة جريئة في المكان والزمان. فلو اقتصرَت المقارنة على بلد واحد لكانت صعبة بما فيه الكفاية، أما إذا استهدفت منطقة جغرافية ممتدة ومتنوعة مثل منطقة الشرق الأوسط كلها، حيث كانت الشعوب دائمًا مرتبطة بعضها بالبعض برباط لا ينفصم، فأقرب الظن أن تكون المقارنة أقل قابلية للتنفيذ. ولهذا السبب قررتُ أن أركز كلامي بخاصة على النواة الوسطى للواديين؛ وادي النيل ووادي الرافدين، مع اعتبار السواحل الشرقية المطلة على البحر المتوسط وهضاب الأناضول وإيران بمثابة أطراف أغترف منها أحيانًا عناصر تتصل بهذه الدراسة. ولم أشأ أن أفصل على نحو كامل الدول الأكثر أهمية

في الواديين عن الدول الأقل أهمية المجاورة لها والتي اعتبر المؤرخون المختصُّون في الأفكار السياسية أنظمتها ديمقراطية، وصدروا في حكمهم هذا عن قدْرٍ أوفر من التلقائية. وكان الشيء الذي يهمني هو أوجه الشبه similitudes بين المدن الدول والدول الإمبراطوريات لا السمات الفارقة التي تمايز بين هذه وتلك أشد التمايز. ولهذا آثرت، على العكس من ذلك، أن أقارن على نحوٍ منظومي systématique إلى أبعد حد ممكن للمنظومية، مصر وبلاد الرافدين، لا أن أكشف التضاد بينهما (وهو ما يؤدي دائمًا إلى المبالغة في تصوير بُعد المركزية في مصر).

كان من الممكن أن أقوم، على النحو نفسه، بعقد مقارنة بين الغربيين وبين الشرقيين، قدماء أو محدثين. ولم تكن مثل هذه المقارنة لتغفل عن بيان الخصائص «الإقليمية» régionales caractéristiques. من هذه الخصائص «الإقليمية» مثلًا: الاتجاه الواضح في أوروبا أو أمريكا الشمالية إلى الالتجاء إلى الحجج المحايدة في تبريرٍ أفضل للمصالح الشخصية، وعلى العكس منه النزوع في منطقة البحر المتوسط إلى إضفاء صبغة من الود الحار والكرم الظاهر على المصالح الفعلية المحسوبة على أساس أناني. ولكن الهدف الذي يرمي إليه كتابنا هذا لا يتمثل في رسم صورة كاملة جامعة مانعة لأوجه الشبه والاختلاف بين العصور والأقاليم، وواضح أن مؤلفه لا يملك الوسائل التي تمكنه من ذلك. كذلك ليس هدفه أن يجري مقارنة، كلمة كلمة، مثنى مثنى، ولكن هدفه هو دراسة الشرق القديم برؤية تغيرت نتيجة لمعرفة أشكال التنظيم السياسي والنشاط السياسي في البلاد الغربية وفي العالم العربي. ولقد جاءت هذه النظرة ثمرة أحداث حياتية ليس من الضروري أن نحكيها هنا، ولكنها سمحت لي بأن أفرغ لدراستها.

وعلى الرغم من التعاليم التي يستخلصها الكتاب من الماضي، وعلى الرغم من أنني آمل أن يكون مطابقًا لمتطلبات المؤرخين، فإنه ليس كتاب تاريخ بحق: فليس هناك بحث تاريخي جاد يمكنه أن يغطي ست ألفيات، تمتد من عام ٦٠٠٠ قبل الميلاد، بداية تقريبية للاستقرار، إلى عام ٦٠٠ قبل الميلاد، التاريخ date الذي غيَّر فيه الغزو الفارسي معطيات المشكلة (فسأتحدث في الكتاب عن تواريخ dates سبقت عصرنا الميلادي، وإذا خرجت عن هذا فسأنبه إليه بوضوح في متن النص). كذلك لن أسعى إلى إثبات استمرارية أو توالد متتابع بين الأنظمة. ومثل هذه العملية ستكون أقل منافاة للشرعية إذا جرت بين أنظمة الشرق القديم والشرق الأوسط — فالمقاربة بينهما يمكن أن تتخذ يقينًا سمة مثيرة — منها إذا جرت بين الشرق والغرب اللذين تشبع كل منهما بمفاهيم السياسة الدينية والدنيوية.

لا تعنيني هنا سوى الحلول المشابهة للمشكلات المتطابقة، لأنها تبين أننا نشارك المؤلفين والفاعلين الذين يبعدون عنا زمانًا ومكانًا بعدًا شديدًا في سجل الأعمال نفسه. وبقدر ما يبدو افتراض استمرارية تاريخية على مدى فترة بهذا الطول افتراضًا غير معقول، بقدر ما يكون من المبالغة المفرطة إنكار أوجه التشابه بين أشكال التنظيم باسم الاختلاف بين العصور.

وهذه العملية تبررها حجة من لدن المؤرخين؛ فالمؤرخون يبررون علمهم، علم التاريخ، بقدرته الاسترجاعية، لا بصوابه الزمني أو مصداقية مروياته. وأنا أتحصن راضيًا وراء رأيهم عندما يدافعون عن ضرورة التجميع والتركيب synthèse بغية تحجيم التطرف في التخصص،[٥] عندما يؤكدون أن «إعادة تركيب تسلسل الأحداث» من أجل إعطائه سردية فيها قدْرٌ ما من الفطنة لا ينهي عمل المتخصص.[٦] «ففي المرحلة العليا من الشرح أو التفسير ننتظر هذا المتخصص فعلًا في الموضع الذي لم نعد فيه نجد إلا عقليات تأملية متنافسة»، مؤلفين انتقلوا من «الأبجدية» (أبجدية واحدة بالنسبة إلى الجميع: هي اتفاق يوشك أن يكون إجماعيًّا على نظام تتابع الأحداث) إلى «القراءة» (التي يعطيها كل واحد منهم المعنى الذي يريده، مسهمًا هكذا في عمل «إبداعي» دون الانزلاق إلى الرواية roman باختلاق وقائع لم يثبت صدقها).[٧] كذلك لن أخفي أن هذه التوافقات الموفقة تحير عالم

[٥] هكذا يكتب مؤرخ متخصص في الشرق بكلمات صائبة كل الصواب: «عندما يتقوقع كل واحد في المجال الذي تمكن منه أفضلَ تمكُّن سينتهي أمره إلى أن ينسى أنه لا يتناول ... إلا جزءًا من كلٍّ لم ينعزل قط عن المجموع إلا في الكتب» (سارتر Maurice Sartre, 1991, p. 9).

[٦] ميشيل فنوك: Michel Winock ما فائدة التاريخ؟ quoi sert l’histoire، ص١٧–٢٥، في الكتاب الجامع تحرير إيف بوفوا Yves Beauvois وسيسيل بلوندل: Cécile Blondel ما هذا الذي لا نعرفه في التاريخ؟ Quest-qu’on ne sait pas en histoire?, Villeneuve-d Ascq, Presses universitaires du Septentrion, 1998, p. 202. وإبراز الكلمات أو العبارات من عندي. وروجيه شارتييه Roger Chartier من جانبه يدعو المؤرخين إلى أن يعوا «أن خطابهم أيًّا كان شكله هو دائمًا رواية» Au bord de la falaise. L’histoire entre certitude et inquiétudes, Paris, Albin Michel, 1998, p. 91. وأنه «معلومة عن آثار وعلامات» (ص٩١).

[٧] انظر سيرج بيرنشتاين Serge Bernstein, Comment un savoir historique est-il considéré comme acquis? pp. 183–196. في المرجع السابق Cécile Blondel, Yves Beauvois, Quest-qu’on ne sait pas en histoire?، وإبراز الكلمات أو العبارات من عندي.

السياسة: فإذا لم يكن «التاريخ» سوى مرويات يتم ربطها بعضها بالبعض الآخر بفكرة شخصية، فكيف يمكن أن يستخدمه علم آخر من العلوم الاجتماعية؟

إن معرفة الماضي معرفة ماضوية rétrospective بحتة تتعرض يقينًا للنقد (وهي معرفة ليس هناك مؤرخ يفلت منها لا شعوريًّا، فأسئلته الخاصة تتولد من موقعه في مجتمع حي لا من الشيء الميت الذي يدرسه) لأنه لن يتمكن من التحرك أحيانًا على عكس مسار الزمن. أما التاريخ «الرجوعي» régressive[٨] فقد نال العديد من وثائق التشريف منذ أعمال ناتان فاختل Nathan Wachtel عن هنود بوليبا، أو في السياق الفرنسي منذ أبحاث بول بوا Paul Bois عن منطقة لاسارت la Sarthe[٩] إن الرجوع القهقرى في الزمن إلى أبعد ما نستطيع، مع القيام باستبانات تجعلها فجواتُ المعلومات وتفاوتُ دورات التغيير حتمية ليس بالأمر الذي يدان ويؤَثَّم في حد ذاته. والمجال مهيأ لذلك؛ لأن تخطيطات التبرير تتكرر في أثناء الألفيات حيث تلعب دور «مؤشرات» وراثية: وليس المقصود هنا الإكثار من الاستطلاعات والجسَّات بغية بيان أطروحة عامة (فهذا منهج يفتقر إلى السلامة، سواء كان منهجًا استقرائيًّا أو استنباطيًّا)، ولا بغية إظهار صلاحيتها، وإنما المقصود الاستعانة باختبارات بسيطة لدحض منطوقات عامة قَبِلَها مَنْ قَبِلَها في تعجُّل مفرط معتبرًا إيَّاها مقنعة.

والمدة الطويلة جدًّا وحدها، كما يبين راينهارت كوزيلليك Reinhardt Kosellek[١٠] هي التي تسمح بحل المشكلة الأساسية للمعرفة التاريخية: مشكلة إعادة كتابتها مرارًا وتكرارًا دون توقف. فكل مؤلف، في الواقع، يسعى في بحثه إلى مواءمة فكره مع خبرته الخاصة مواءمة أكثر صوابًا من كتابات سابقيه. ولما كان عليه «أن ينخرط على نحو شامل في غرابة الماضي واختلافه»، فإنه لن يستطيع أن يُقْدِم على هذا التمحيص إلا بالاستعانة بمقولاته catégories الفكرية الخاصة به: ولما لم يكن قادرًا على استعادة

---

٨ الذي ينطلق رجوعيًّا أي من الحاضر إلى الماضي، ومن النتائج إلى الأصول. (المترجم)

٩ ناتان فاختل Nathan Wachtel, Le retour des anctres. Les Indiens de Bolivie. XX–XVI sicles. Essai d'histoire régressive, Paris, Gallimard, 1990؛ وانظر بول بوا Paul Bois, Paysans de l'Ouest. Des structures, économiques et sociales aux options politiques depuis l'époque révolutionnaire dans la Sarthe, Paris, Flammarion, 1971.

١٠ راينهارت كوزيلليك Reinhardt Kosellek, L'Expérieue de l'histoire, Paris, Gallimard et Seuil, 1997, pp. 201–247.

تكوين الماضي موضوعيًّا، فعليه أن يَتَمَوقع فيه ذاتيًّا. وهذا الذي نسميه «التاريخ» ليس في جوهره إلا مجمع «التواريخ» les histoires[١١] التي نتجت محليًّا نتيجة لقاءٍ فريد تم بين مؤلِّف كامل وبين شيء غير كامل، وهذا التلاقي لا بد فيما بعد من أن يُعطي معنًى. وهذه هي وظيفة المنظومات التفسيرية المتضمنة في التوراة، وفي فلسفة عصر النهضة، أو فلسفة التنوير، أو فلسفة الثورة: بفضل كل منظومة من هذه المنظومات، يقوم جيلٌ كاملٌ من المؤرخين الذين «يعيدون الكتابة» بإعطاء تَفَهُّمية intelligibilité جديدة لأعمال المؤرخين الذين «يسجلون»، بل وإلى كتابات مؤلفين جسورين أقدموا من قبل على محاولة شخصية personnelle تهدف إلى زيادة المعارف التاريخية اعتمادًا على مقارنة التواريخ les histoires المحلية دون أن تضطرهم إلى هذه المحاولة طفرة فكرية عامة. وهكذا فإن التاريخ كما يكتبه المؤرخون يتسم بتقطع مضاعف لأنه يغترف اختياريًّا من الماضي قطعًا مختارة يوفقها بعضها إلى البعض الآخر اعتمادًا على هياكل الخبرات التاريخية الاختيارية المتعددة. فلماذا يكون على التاريخ الذي يكتبه المؤرخون غير المحترفين أن يسلك مسلكًا آخر في الوقت الذي يحسون فيه هم أيضًا بالحاجة إلى الإحاطة بالحاضر والماضي في تفسير واحد؟

إن تفضيل الماضي تفضيلًا يجاهر به الجمهور الواسع منذ وقت طويل قد أصبح بالفعل واضحًا بديهيًّا لدى المتخصصين في علم السياسة أو علم الاجتماع، في الفلسفة أو علم الإنسان «الأنثروبولوجيا». وأيًّا كان الاسم الذي يطلقونه على معرفتهم — علم الاجتماع التاريخي، التاريخ الاجتماعي، التاريخ السياسي، التاريخ الفكري، إلخ — فهم جميعًا يلجئون إلى أحد الاقترابين approaches، هذا أو ذاك: فإما أن تكون معرفة الماضي مصدرَ أمثلةٍ وإما أن تكون كاشفةً لتكوينٍ ما. في الحالة الأولى يكون موضوع المقارنة واسعًا (فيستطيع الإنسان على راحته أن يفحص التنويعات على تيمة thème واحدة سواء كانت اعتقادًا أو إجراءً أو مؤسسة أو حركة اجتماعية من خلال الزمان والمكان). في الحالة الثانية تقتصر المقارنة على متتابعات تكوين مجتمع معين (فيسأل الإنسان نفسه عن تلك الصراعات الشديدة في الماضي التي نتج عنها الانسجام الظاهري اليوم في بلد واحد بعينه

[١١] استخدام «تواريخ» جمعًا للتاريخ (الذي يسجله المؤرخون) استخدام غير مألوف ولكنه ضروري من منطلق التدقيق. (المترجم)

وفي مرحلة واحدة بعينها من تاريخه)، بل وحضارة واحدة بعينها (فيجري البحث عن الطرق والمسارات التي أدت إلى تغريب[١٢] أو أسلمة[١٣] جزء من العالم).

هناك من ناحية: عناصر، بنيات أساسية، «لبنات» أو «سمات»؛ وهناك من ناحية أخرى: متتابعة، مرحلة، وقفة، طريق، مسار؛ فنحن هنا لحسن الحظ بعيدون تمامًا عن المتضادات الكلاسيكية بين أتباع التطورية volutionnistes وأشياع التغلغلية الثقافية diffusionnistes، حملة التراث ومحَفِّزي التحديث. لقد ولَّى زمن المواجهة بين البنيوية وأعدائها (الماركسية، الفينومينولوجيا، التركيبية constructivisme، إلخ). هناك على الأقل نقطة حقق فيها الشيء الملاحظ غلبة دائمة على أولئك الذين يلاحظونه، وهي أن أولئك الذين يلاحظونه أصبحوا يلجئون إلى نفس الهواية الفكرية التي يلجأ هو إليها، بصفاء جديد ودون أسف على ضياع الراحة التي كانت تتيحها ضروب اليقين النظرية الكبيرة. والعالم، مثله مثل الهاوي الشهير صاحب «الفكر الوحشي» La pensée sauvage، يتعامل على راحته مع الكنوز التي كدسها السابقون بغير هدف محدد دقيق. لقد أصبح تكديس المواد المتباينة المختلطة اليوم شيئًا يستطيع الإنسان أن يستمد منه بيدٍ مطمئنة الأدوات التي لا غنى عنها لاختراع ما. في معمل العلوم الاجتماعية أو معمل علوم الطبيعة، أخذ الإنسان يعيد الكشف، يعيد القراءة، يعيد العثور بلا انقطاع على قطع منسية من تكوين لحني، جذاذات ناقصة من رسم من رسوم الألغاز. ويتعرض الإنسان هنا، كما هي الحال بالنسبة إلى كبار الطهاة، لإغراء يكون كبيرًا أحيانًا يدفعه إلى نسيان وصفات كلود ليفي شتراوس Claude Lévi-Strauss وابتكار أطباق جديدة، وخلط كل شيء باختيارية احتفى بها فيما مضى بيير بورديو Pierre Bourdieu (وحباه المعجبون بكليفورد جيرتس Clifford Geertz بالمزيد من الاحتفاء منذ أن ترجمت أعماله إلى الفرنسية). جاء بعد المطبخ التقليدي (أو البورجوازي)، المطبخ الجديد (أو مطبخ المعمل)، المطبخ المحلي (أو الأعراقي ethnique)، وها هو ذا مطبخ كل البلاد، المطبخ الكوسموبوليتي[١٤] الذي يجمع طُرَف العالم أجمع. قد يكون مثار إعجاب، وقد يكون مثار استهجان، ولكنه لا مفر منه، والمبدأ الذي يأخذ به يتلخص في خلط المنتجات التي تنتمي إلى تواريخ مطابخ مختلفة، وفي العمل استنادًا إلى الموجود فعلًا تحت أيدينا، بدلًا من اتباع خطة اصطناعية مسبقة.

---

[١٢] occidentalisation.

[١٣] islamisation.

[١٤] ليتنا نجرب ترجمة كوسموبوليتي بـ «جنباتي»؛ أي من جنبات الدنيا. (المترجم)

ولقد حانت الآن لحظة التساؤل عما إذا كان كتابنا هذا لا يخلط هو أيضًا الاكتشافات المستمدة من سياقات متمايزة. وهل يفلت الإنسان من مخاطرة إبدال الماضي البسيط بماضٍ مركب إذا هو أراد أن يقدم قراءة أخرى لأحداث ومؤسسات أخرجها من مكمنها، تاريخُ السياسة أو تاريخُ الدبلوماسية، دون الوقوع في تكوينات شديدة العلمية للتاريخ الاجتماعي، ولكنها تتسم بالمجازفة؟

ليس هذا هو الموقف المبدئي الذي اتخذه كتابنا هذا الذي يقوم بما يشبه الرحلة البحرية بين رأسين: أحدهما يمثل الخصوصية غير القابلة للمقارنة، والآخر يمثل القاعدة المنتظمة العمومية العالمية. فما هو بتاريخ فاعلين acteurs ولا تاريخ بِنْيَات؛ لأن العالم لا يتكون فقط من نوايا أو معانٍ (ولو كان العالم كذلك، فلن نستطيع أبدًا أن نكتب تاريخه، لأننا لن نستطيع أن نضع أنفسنا في مكان الأفراد الذين تجري دراستهم)؛ كذلك العالم تعْمُرُه أشكالٌ اجتماعية استحالت إلى بلَّورات ولا منظومات أيديولوجية وتكنولوجية تحجِّم حرية من ابتكروها وعرَّفوا بها (كأنما كانت التجارب الجارية تفلت دائمًا من رقابة أولئك الذين فكروا فيها). هذا كلام يقوله كل إنسان، ثم هو يتصرف بعد ذلك بحسب مزاج اللحظة، والوسائل المتاحة على السفينة، وحتمية اللف يمينًا ويسارًا مع الريح كما يقول ربابنة البحرية الشراعية. هل لا بد من أن نعطي مبررات أخرى لرحلات لم يستقم مجراها إلا قليلًا وادعت مثل هذا القائل أنها سارت على خطوط مستقيمة؟

يكفي مبرر واحد. الأمل معقودٌ على أن يسأل الإنسان نفسه عن الفائدة التي يمكن أن يخرج بها من المعارف التاريخية لكي يحسِّن بها فهمنا للعالم. ولنترك لأولئك الذين أوتوا حساسية المؤرخين الحقيقية مهمة القيام بقصٍّ أو تفسيرٍ يتحرى أكبر قدر ممكن من الواقعية يبين كيف أصبح العالم على هذه الحال التي صار إليها. أما الآخرون فلا يجهلون هم أيضًا أن المشكلات التي واجهت الحياة في المجتمع في كل زمان ومكان قد وجدت حلولًا محتملة. فهل يكون من المعقول ألا نتساءل عن أسلافنا كيف صوروا المشكلة نفسها على نحو عقلي وكيف كان الحل المتفرد الذي حلوها به؟ لقد كانوا يقينًا يجهلون المستقبل الذي ينتظر ما عثروا عليه من حلول، ولكن هل يكفي هذا سببًا لكي لا نهتم إلا بنفر منهم (خصوصًا الإغريق) يظن الظانون أنهم وجدوا في عصرهم المفاتيح التي تفتح اليوم أقفالنا نحن؟

وليس من الضروري أن نطيل في هذا البرهان وأن نصل به إلى حيث لا نعود نقنع بأن نعرف — بفضل المؤرخين المحترفين — لماذا أُعطي حلٌّ فرديٌّ لمشكلة عمومية عالمية،

ولكن نصل به إلى حيث نسعى لأن نفهم المعنى الذي يمكن أن تكون هذه المشكلة وحلها قد اتخذاه في عقل كل من حاولوا تناولهما. ويكفي أن يكون لهذا كله معنى في أعيننا لكي يمثِّل الموضوع المزدوج بشِقَّيه جزءًا من ملفنا. إن وحدة فكرنا — حتى إذا كانت كالرمل المتحرك الذي يتحرك تحت تأثير تحولات جسم معارفنا ووضعنا الخاص في العالم — ستظل دائمًا وحدةً أكبر من تلك التي أضيفت على شهادة المؤرخ عليه، وأكبر أيضًا من المواءمة التي أقيمت بين هذا المفهوم الذي تجدد العثور عليه وبين ظروف العصر. ويكفي أن يكون لدينا اقتناع بذلك لكي يمكن أن يكون للشواهد الفردية مدًى يتسم بالعمومية. إن ما يقوم القراء بالحكم عليه ليس هو الصدق ولا ما يشبه الصدق ولا ما يمكن حمله على محمل الصدق في كلام المؤلف، وإنما ترابط الكلام. هناك شيء واحد يمكنه أن يؤدي بالقراء إلى أخذٍ مؤقتٍ بمفهوم عن الماضي يختلف عن مفهومهم، ألا وهو إمكانية أن يعيدوا بأنفسهم صياغة البرهان بأن يردوا الاختلافات الممكنة بين استدلال المؤلف وقياسهم إلى اختلاف في سيرة الحياة لا في ثبت المراجع.

ولنوضح بمثال هذا الموقف الذي يتخذه كتابنا هذا. يتساءل الكتاب عن الدور الدقيق للثقافة في تكوين نظام سياسي، ولكنه مع ذلك يفتح ثغرة جديدة في سور المعتقدات التي يستند إليها ما يسمونه اليوم الثقافاتية culturalisme. نقول باختصار إن الأمر يدور حول اتجاه جديد بأن يشمله التأمل يذهب إلى أن موضوعات الاعتقاد لا يمكن إرجاعها بعضها إلى البعض الآخر لأنها تضرب بجذور قوية في سياق أخلاقي خاص بكل شعب. والترجمة العملية لهذا التيار الفكري مقتطعة منه بالضرورة. و«النسبية الثقافية» relativisme culturel، بما هي برنامج سياسي حقيقي، تؤكد بالفعل أن المعتقدات والعادات متساوية كلها في القيمة، وهو يضفي نفس الاعتبار ونفس الحق في التمثيل لكل المجموعات التي تعلن أنها متمايزة بسمة أو سمات خاصة (لغة، دين، خصائص جسمانية مثل الجنس، لون البشرة، القوام الممشوق، البدانة؛ عادات من قبيل الممارسات الجنسية). إن مثل هذا الادعاء لا يتسق إلا قليلًا مع العمومية العالمية الواضحة الجلية لكشوف الشرق القديم التي تبين أن النُّخَب élites في كل مجتمع مركَّب تحاول أن تقيم حوارًا مباشرًا مع المواطنين العاديين دون المرور بوساطة التجمعات العشائرية الطبيعية زادت طبيعيتها أو قلَّت. كانت البلاد المذكورة في التوراة تعتبر بصفة عامة نموذجية في تعايش التجمعات العشائرية communautés، فإذا ما اكتشفنا أن هذه البلاد كانت قليلة التسامح حيال هذه التجمعات العشائرية من شأنه أن يقوض الحجج التي يحاول المحاولون أحيانًا استنتاجها من قِدَم التعددية الثقافية multiculturalisme.

وهكذا نرى أن الكتاب لا يمكن أن ينخرط في تيار استشراقي يصدِّق حرفيًّا الاعترافات التي كتبها وكرسها المؤلفون القدامى للاعتقاد في خصوصيتها التي لا تُجارَى والسعي من أجل استعادة شكلها بكل أمانة. على العكس من هذا تمامًا يسمح الكتاب لنفسه بشيء من الحرية في التعامل مع التعبيرات ذات الطابع العتيق المتقعر التي يستخدمها بعض المترجمين؛ فالأسلوب الذي يصطنع اللغة الفرنسية القديمة أو اللغة الإنجليزية القديمة — ناهيك عن الملحوظات الثقال تعليقًا على الفجوات في النصوص الأصلية — كثيرًا ما يجعل من المحال أن يقيم الحدس ألفة مع فكر أولئك الذين كتبوها[١٥] وأذكر عابرًا أننا استبعدنا في أغلب الحالات علامات التشكيل وضبط القراءة التي يضعونها على الحروف اللاتينية عند كتابة كلمات من اللغات القديمة (ولكننا لم نستبعدها في كل الحالات، وهو ما شرحناه في الفقرة التي قدمنا بها ثبت المراجع في نهاية الكتاب). وأقول في تبرير ذلك، متبعًا ما سبقني إليه مؤلفون كثيرون، إن هذه العلامات الغريبة التي يخشاها أصحاب دور النشر لا فائدة منها بالنسبة إلى المتخصصين في اللغات عندما تُكتب على هذا النحو، كذلك لا يفهمها أولئك الذين لا علم لهم بها (لا نستثني من ذلك إلا الحروف الساكنة السامية المجهولة في الفرنسية والإنجليزية — وبخاصة العين (ع) والهمزة (ء) — التي يبين التنويه بها إلى القرابة بين كلمة قديمة وكلمة موجودة في اللغة العربية الحالية).

هذا القدر اليسير من الحرية الذي سمحت به لنفسي في التعامل مع المصادر — وهو محدود جدًّا — لا أجد فيه حرجًا، لأنني آثرت اتباع الممارسات العملية المعترف بها على التعلق بأهداب التصريحات التي لا سبيل إلى التحقق منها: ولقد كان هدفي هو تأليف كتاب في الأنثروبولوجيا السياسية لا ينطبق فقط على المجتمعات الأمية أبجديًّا بل ينطبق أيضًا على المجتمعات التي جرى فيها في وقت واحد اختراع الكتابة واختراع تكوين العالم والتي جرى فيها تثبيت عادات وطقوس انتقال أو مراوحة أو قلب جديرة بأن تأخذ موضعًا في سجل الدراسات الأفريقية لجورج بالاندييه Georges Balandier أو فيكتور تورنر Victor Turner.

[١٥] يدعو فيليب ديرشان Philippe Derchain (1962, p. 38) إلى مبدأ مشابه حيث يذكر أن هدفه هو «أن يترجم إلى أبعد حد ممكن طبقًا للاستخدام المألوف للغة المستقبِلية.» والرأي عنده «أن الالتزام الحرفي المفرط بالأصل لا يعني … إلا أن المترجم ليس متأكدًا من فهم المعنى الحقيقي.»

والقارئ عندما يسوق كلامي إلى أفكاره من حيث هو مواطن سيغوص، ما حلا له الغوص، في عالم من السياسة المبدعة الناضجة قبل أوانها حيث يتجاوز احترامُ المالِ العام وكرامةِ الأفراد وهويةِ الجماعات دون أدنى شك الصورة الناقصة التي ربما أمكنه أن يرسمها له مستخدمًا وسائله الخاصة في الوقت الذي تتكاثر فيه على خط مستقيم النشريات الجادة أو الكتب التي تبسِّط معارفنا عن الشرق القديم.

وما كان يمكنني أن أقدم إليه أي عون لو لم أكن قد تلقيت العون في عملي البحثي من زملاء كان لهم أثر أي أثر على كلماتي دون أن يكون قيامي باستخدامها مبررًا كافيًا ليحَمِّل هؤلاء أو أولئك أية مسئولية عن أخطاء يمكن أن أكون وقعت فيها، أو بعبارة أكثر دقة عن مبالغات يحتمل أن أكون استرسلت فيها بحماس المستجد في اعتناق عقيدة. وها أنا ذا أحس أكثر من المألوف بأنني لن أستطيع أن أشكرهم جميعًا دون أن يساورني خوف من العجز عن أن أوفي كل ذي حق حقه. ولكنني على الرغم من ذلك أعبر عن امتناني لعالم الآشوريات ماك جاير جيبسون McGuire Gibson وعالم المصريات لاني بيل Lanny Bell اللذين شجعاني على أن أمضي في متابعة برهاني إلى غايته وأتاحا لي أن أوفر وقتًا ثمينًا بحسن توجيههما بحوثي في المكتبات. ولقد قدم إليَّ باحثون ومعلمون من جامعة شيكاغو نصائح صائبة، وأنوه على نحو خاص بجون برينكمن John Brinkman وميجيل سيفيل Miguel Civil وهاري هوفنر Harry Hoffner ومارك لينر Mark Lehner وروبرت ريتنر Robert Rittner ومارتا روت Martha Roth وماثيو ستولبر Mathew Stolper وريشارد زيتسلر Richard Zettler وإدوارد وينته Edward Wente. كذلك أتاحت لي مؤسسات عديدة القيام بعملي هذا، هي: جامعتا جرينوبل Grenoble وإيكس مارسيليا Aix-Marseille بفصلين دراسيين متفرغين في عام ١٩٨٩ وعام ١٩٩٠م، واللجنة الفرنسية الأمريكية للتبادل الجامعي التي منحتني منحة فولبرايت لأذهب، بفضل اقتراح كريم من رئيسها وليام سيومنر William Sumner إلى معهد شيكاغو حيث اكتمل شكل هذا الكتاب في خريف عام ١٩٩٠م.

ولقد شجعني عكوف العديد من علماء السياسة على هذا المجال البحثي نفسه في فترات أبعدتني عن مخطوطي مهامٌّ أخرى في الحياة الجامعية، وأنا مدين بالكثير لأعمال رافائيل درائي Raphaël Draï وباتريسيا سبرينجبورد Patricia Springbord اللذين خرجا بأطروحات قوية عن مولد السياسة في الشرق. وإذا كانت هناك في قلب جمعيات متخصصة في العلم السياسي مجموعات دراسات كُرِّست للعلاقات بين الكتاب




شكل ١: عالم محترف (لا تخلو المقاربات التي يقود الفضول الفكري إليها من المجازفات.)
(© حقوق النشر لدى: Éditions Blake et Mortimer الصورة مأخوذة من كتاب: E. P. Jacobs, Le mystére de la Grande Pyramide. Dargaud Éditeurs.)

المقدس والسياسة، ولتمايز النظرية الديمقراطية الإغريقية الرومانية اليوم ولتمحيص الفكر الهيلِّيني hellénique أو الآراء التي قال بها إيريك فوجيلين Erik Voegelin، فهذا دليل على أن الدرب الذي نسير عليه ليس جديدًا كل الجدة ولا ملتويًا معوجًّا. وعلم السياسة يدين بتحقيق انطلاقات مهمة لمؤلفين يسلكون طريق دراسات العصور القديمة منخرطين في شبكات علوم أخرى، وأنوِّه على نحو خاص بعالم المصريات جان أسمان Jan Assman وعالم الآشوريات موجنس لارسن Mogens Larsen وكذلك علماء الهيلِّينيات كريستيان ماير Christian Meier وموزيس فينلي Moses Finley وموجينس هانزن Mogens Hansen وهناك علماء فرنسيون متخصصون عديدون يضيق المقام هنا عن

ذكرهم جميعًا. ويعبر تكرار ذكرهم في المتن والملحوظات الهامشية والثبت الببليوغرافي تعبيرًا عادلًا واضحًا عن تقديري لموهبتهم.

وأحس بالامتنان أعظم الامتنان لواحد من بين الذين قبلوا راضين أن يقرأوا صياغة أولى من الكتاب أو شذرات منه هو جان ليكا Jean Leca الذي كانت ردود فعله الكريمة حافزًا لي على التعجيل بإنجاز الكتاب في أقرب موعد ممكن في أجندة ثقيلة بالأعباء. كذلك لن أستطيع أن أنسى العديد من الزملاء والأصدقاء الذين سيسامحونني لعدم ذكري أسماءهم هنا، وهم: كل من ساعدوني على إعادة صياغة آرائي لتكون أيسر على الفهم، وسيعرفون مواقع أثرهم عندما يطالعون ما كتبته، وأنوِّه بأبي — بيير Pierre — الذي ظل صلبًا لا تلين له عريكة في حرصه على صواب الكتابة. أما زوجتي كريستيان Christiane التي كانت تسطو على الصياغة المؤقتة لكل فصل عندما تخرج لتوِّها من الطبَّاعة، فقد أقنعتني بأن الكتاب يمكن قراءته دون مشقة، على الرغم من كثرة المراجع ومن المعلومات التمهيدية التي يفترض الفهم المباشر للكتاب الإلمام بها. وفي هذا المقام أدعو القارئ الذي لم يتبحر في هذا التاريخ السحيق لهذه المنطقة ألا يقرأ على الفور الملحوظات الخاصة بالمراجع التي لا بد منها للمتخصصين (لكي يمكنهم أن يتحققوا من أن آراءهم لم تتعرض للتشويه وأن كلامي بني على أساس متين) وتلك ملاحق كثيفة وعرة تُلحق بالكتب للأسباب التي ذكرتها وتعطل القراءة السلسة وتقلل الاستمتاع بها. ولو استطعت أن أصرف النظر عن ذكر كل هذه المراجع لفعلت راضيًا، ولكن العدل واللياقة يفرضان أن ينال كل ذي حق حقه في مقارعة الحجج. وهذه فرصة حانت أخيرًا لأشكر ناشري الذي قَبِلَ أن يُبقي على هذا السند العلمي (= الشروح والملحوظات والمراجع) في نص يخص جمهورًا أوسع من دائرة العلماء المتبحرين.

الجزء الأول

# المياه الأولانية

الباب الأول

# العودة إلى المنابع

ليس الشرق البيئة الطبيعية للاستبداد. ولم تكن لأنانية خوفو ومطلقية رمسيس وعجرفة نبوخدنصر Nabuchodonosor[١] الضخامة والأهمية اللتان تنسبان اليوم إليهم، بل كانت أمثال هذه المثالب، على أكثر تقدير، تمثل استثناءاتٍ مثيرة (استمرت بضع عشرات من السنين على امتداد خمسة وعشرين قرنًا!) استثناءات من قاعدة لا يدركها الجمهور الواسع من خلال مقولاته catégories الخاصة، ونحن نجد أن قراء الروايات «التاريخية» ومشاهدي الأفلام الحافلة بالمناظر المثيرة إذ يعتبرون الرغبة في التملك المألوفة في العالم الحديث سمة عمومية عالمية يَقْبَلون دون مواربة بأن تَمَلُّك الثروات والأراضي كان الدافع الوحيد لدى كبار شخصيات العالم القديم. وليس الجهل هنا ناتجًا عن قلة الفضول الفكري، بل عن إفراط في الانتباه. ولما كان عالَم الكتاب المقدس مألوفًا لدينا جدًّا، فإننا نظن أننا نعرف ماضي الشرق العتيق معرفة طيبة.

إلا أن الثقافات السياسية على ضفاف البحر المتوسط، وإلى حدٍّ ما على الضفاف المطلة على المحيط الأطلسي، لم تتولد من تراث واحد، بل انبثقت من ثلاثة تيارات كبيرة متمايزة في ظاهرها، بل من الصعب توفيقها مع بعضها البعض الآخر وهي: الكتاب المقدس la Bible والمدينة polis[٢] والهللينية hellénisme[٣] وقد تشعب كل تيار من هذه

[١] ينطق هذا الاسم «نبوخودونوصور» وهناك كتابات متعددة منها: «نَبوخَذنَصَّر» و«نَبوكدنَصَّر» واللغات الأجنبية المختلفة تحور الأسماء بحسب تاريخها الثقافي ومنظومتها الصوتية. ونحن نحاول في ترجماتنا أن نصحح الأسماء بتقريبها إلى النطق الصحيح في لغتها الأصلية. (المترجم)

[٢] بوليس polis كلمة إغريقية قديمة استخدمت للدلالة على المدينة وبصفة خاصة «المدينة الدولة». (المترجم)

[٣] تكتب هذه الكلمة بلام واحدة أو بلامين، ونحن نفضل كتابتها بلامين طبقًا للنطق. (المترجم)

التيارات الثلاثة بدوره، فكان هناك التراث اليهودي والتراث المسيحي، وكان هناك التراث الإغريقي والتراث الروماني، وكان هناك التراث البيزنطي والتراث الإسلامي. وجَمَعَ التراث الإسلامي كل هذه التراثات وقال إنه تمكن من أن يحتويها جميعًا ومن أن يتجاوزها، فسارت هذه التراثات في غير عجل من آسيا الصغرى إلى أوروبا، عابرة من شرق المتوسط إلى شمال أفريقيا ثم إلى الأندلس، بدلًا من أن تسلك الطريق القصير عبر البوسفور. وكانت هذه التراثات تتكون من مصنفات شعرية فقامت بينها وبين التاريخ علاقة ملتبسة: كان العصرُ عصرَ سقطات بشرية أرادت هذه المصنفات أن تتغلب عليها، وكان الماضي بالنسبة إليها منبعًا مفيدًا للتعليم، ولكنها فضلت أن تستقي منه الأخلاق على المعارف، لأنها اهتمت بحقيقة دروسه أكثر مما اهتمت بواقع أحداثه.

ولما كانت هذه المؤلفات من بناء الفكر، فقد أنشأها مؤلفوها ضد معتقدات زمانها. فنجد فيها مذاهب متعارضة يمكننا أن نتخيل صراعها بعضها ضد البعض الآخر، ولكنها بقدر تعارضها، كانت تساند بعضها بعضًا في مواجهة غريم مشترك هو الشرق القديم.

وكل مؤسسي نظام فلسفي جديد يشاركون في نفور واحد حيال المجتمعات القبلية النفعية الملتوية. فهم يرون في القَبَلية أرضًا خصبة للتحزب والمناوأة. ويجدون في التجارة والمساومة ما يثير حفيظتهم. وبدافع من كرههم التجارة والمتاجرة محا أربابُ الفكر، حَمَلةُ هذه التراثات الثلاثة، ما وصلت إليه أيديهم، حتى آثار المجتمعات الأولانية primordiales[٤] لأنهم كانوا على يقين من أن الحلول الوسط تنتهي دائمًا بصنوف من التورط. وعظَّموا على العكس من ذلك الروح الدينية والتشيعية في المَلَكيات الشرقية التي امتُدحت لنزوعها إلى الخلط بين السياسة وبين تقديس الإله، بين تدبير شئون العمل العام وبين التعامل مع مجال الرب، بين غزو الأراضي وبين غزو النفوس. ونبذوا من التاريخ التجار النابهين والأساطين الروحانيين والسياسيين الحصيفين، وركزوا اهتمامهم على الملوك والكهنة وقادة الجيش ومدبري الخطط كما نراهم في الكتب المصورة التي اشتهرت بها في فرنسا مدينة إيبينال Épinal.[٥]

---

[٤] نستخدم كلمة الأولاني في ترجمة primordiale لتمييزها عن «الأول». (المترجم)

[٥] مدينة إيبينال في فرنسا لها شهرة خاصة في مجال الصور المعبرة عن الخيال الشعبي، وفيها متحف عالمي متخصص في هذا النوع من الصور، وهي موطن الناشر جان شارل بيليران الذي حقق شهرة واسعة ابتداءً من عصر الثورة الفرنسية وحتى وفاته في عام ١٨٣٦م ولا يزال نشاطه في هذا المجال الطريف من الفنون الشعبية يحظى بالاهتمام لتحيزه للوهم الشعبي والخيال. (المترجم)

ونحن وقد غشيتنا ثقة ساذجة من خلال قرن من تقطع الصلات بالفهم القائم على السليقة، اعتبرنا حداثة مملكة إسرائيل والمدينة الإغريقية القطعية أمرًا مقررًا دون أن نسعى إلى معرفة أصولها البعيدة. لقد صدَّقنا في سذاجةٍ الفلاسفة الكلاسيكيين، مطمئنين إلى أنهم قاموا بعملٍ علمي عندما كتبوا بكبرياء ذخيرتهم الثقافية القديمة من أجل تفسير العالَم على نحو أفضل، وهو ما زلنا نبذل الجهد يوميًّا من أجل فعله في حرفتنا. وادَّعى المُدَّعون أنهم سبقوا مشاهير المتخصصين في تاريخ العلوم من قبيل باشلار Bachelard وبوبر Popper أو كون Kuhn في فهم الفضائل المفترضة «للمنعطفات القاطعة» أو «الحدود الفاصلة» أو «الثورات العلمية»، نابذين إلى ماضٍ أسطوري مجتمعات وُصِمَتْ بأنها كانت متعنتة حيال المداولات والتمثيل النيابي.

ولنا أعذارنا: فكثير من الكتَّاب المرموقين أساءوا تقدير التراث الشرقي القديم! إرنست رينان Ernest Renan مثلًا، وكان عقلًا كبيرًا في عصره، لم يتردد عن النيل من قدر التراث الشرقي القديم بكلمات مغرضة مقصودة. في العصر الذي كتب فيه كان المشهد الاستشراقي يضع على طرفي نقيضين شكلين اجتماعيين يتسمان بدرجة من الخشونة تساوي درجة اعتدال أشكالنا الاجتماعية.

«لم يعرف الشرق السامي sémitique وسطًا بين الفوضى الكاملة للعرب البدو وبين الاستبداد الدموي العارم. فكرة القضية العامة، أو الصالح العام لا وجود لها على الإطلاق لدى هذه الشعوب.»[٦]

مثل هذا الحكم القاطع يستند فيما يبدو إلى الاستعمار، الذي انتهى زمانه من حسن الحظ. ونحن ندين لرجل مسلم هو ابن خلدون بوصف حركة متأرجحة اتصلت أسبابها بين عنف القبائل البدوية السافر والفساد المحتوم في المدينة الإسلامية. وحديثًا بيَّنَ ميشيل سورا Michel Seurat — الذي سيقع ضحية الهمجية التي ظل يُدينها بشجاعة — كيف أن تحليل ابن خلدون، العالم المغربي، ظل حيًّا، يشد الأزر، بين المسلمين السنيين وهم الغالبية في سوريا، وقد نُحُّوا عن السلطة في مدنهم الجميلة حمص وحماة ودمشق وحلب. ولم يكن في غفلة عن وجود مساحة عامة في سوريا كان من الممكن أن يزدهر فيها النقد

[٦] إرنست رينان Ernest renan, “De la part des peuples sémitiques dans L’histoire de la civilisation,” dans Oeuvres completes, 1948, p. 324.

قبل عصر الأسد، وكان يرى أن الترويع والإرهاب كانا من علامات عدم النضج السياسي أكثر مما كانا من علامات الاضمحلال. وقد ذهب إلى أن الدولة العربية لم تولد بمعنى الكلمة قط.

«تتميز أصالة الممارسة السياسية السورية بالقياس إلى بلاد أخرى في العالم الثالث — ونحن نفكر هنا خاصةً في أمريكا اللاتينية — بأنها ليست شاهدة على وجود دولة، بل شاهدة في كثير من الأحيان على نفيها ... فبعد «كارثة» désastre يونيو ١٩٦٧م وانهيار الناصرية، تكونت في المشرق Machreq علاقات جديدة للسلطة تأسست على أشكال ولاء سابقة على السياسية هي: والدولة القبيلة، الدولة الطائفة، إلخ، والأحزاب تعمل مثل العصابات، والطوائف الدينية مثل الأحزاب.»[٧]

وعلى الرغم من فارق زمني يزيد على قرن من الزمان بين رينان Renan وسورا Seurat، ومن اختلاف كبير في المنطلقات، فإن الرجلين يعبران بمهارة عن نفس الرؤية المتشائمة للشرق. ولكن معيار القياس تغير من أحدهما للآخر؛ فالغرب في رؤية رينان قابعٌ كله في أوروبا، أما الغرب في رؤية سورا فيمتد إلى العالم الجديد. والاستبدادية التي يتحدث عنها رينان يمكن أن تكون التحور الحربي للجمهورية الرومانية، أما الديكتاتورية التي يشير إليها سورا فتكون الوجه الشاحب للديمقراطية البورجوازية. لم يفهم رينان ولا سورا الاستبدادية والديكتاتورية على أنها حفظ النظام المدني بوسائل أخرى. إنهما يتخيلان الاستبدادية والديكتاتورية تسعيان إلى أهداف أخرى غير أهدافنا، فهما شاهدان مقلقان على عصر ما قبل تاريخ بائد أثار العنف المتحجر الأحفوري fossile في ما ينفرهما.

استبدادية أم فوضى: من وراء ومن أمام السياسة التي يطوقها هذان الشبحان بطوق من التهديد. كذلك سادت القوة قبل أن ترتبك السياسة بـ «التعويضات» compensations العصر السحيق، كذلك في رأيهما أن عصر القوة قبل أن تربكه «التسويات»، وقبل أن تتلاشى «العصابات» خلف احتكار العنف. يقول رينان:

> «إذا نحن بحثنا عما قدمته هذه الشعوب الساميَّة إلى هذا الكيان العضوي الحي المتكامل الكبير الذي نسميه الحضارة، وجدنا أولًا في السياسة أننا لا ندين لها

[٧] ميشيل سورا Michel Seurat, L'État de barbarie, Paris, Esprit–Seuil, 1989, p. 329.

بشيء على الإطلاق. وربما كانت الحياة السياسية هي أشد ما تمتلكه الشعوب الهندوروبية خصوصية، وهذه الشعوب الهندوروبية[٨] هي الوحيدة التي عرفت الحرية والتي فهمت الدولة واستقلال الفرد في وقت واحد.»[٩]

دولة قوية وفرد حر: لقد كانت محاضرة إرنِست رينان في «اللغة العبرية والكلدانية والسريانية» التي ألقاها في الكوليج دي فرانس في ٢١ فبراير ١٨٦٢ أكثر من درس تمهيدي، بل قد نعتقد أننا نستمع إلى الدرس الخامس من «دروس علم الاجتماع» لإميل دوركهايم Émile Durkheim عن «العلاقة بين الدولة والفرد»، لو لم تكن أحكام دوركهايم على الإجبار والاستقلال مختلفة كل الاختلاف.

والرأي عند دوركهايم بالفعل أن «كلَّ مجتمع استبداديٌّ، وأنه يظل كذلك إذا لم يأتِ على الأقل من خارجه شيء يحد من استبداده ويحتويه.» ومن هنا فإن الفروق بين المجتمعات في هذا الصدد فروق في الدرجة لا في الطبيعة: فمعرفة ما إذا كانت الشعوب السامية مثلت في يوم من الأيام كيانات «استبدادية أحادية unitaire كبيرة» كما ادعى رينان لكي يباين على نحو أفضل بينها وبين الديمقراطيات التعددية pluraliste، كلام فَقَدَ ضرورتَه الملحَّة. وهناك ما هو خير من ذلك: إن القوة «التي تأتي من خارج المجتمع» وتؤدي إلى تحرر الفرد فيه هي الدولة، تلك الدولة التي يمكن أن تكون دعامة محتملة للطغيان، اللهم إلا إذا حُجِّمت بدورها بفعل سلطات وسيطة. وعندما يختار دوركهايم بين اللاتمييزية الثقيلة في المجتمعات الأولى وبين البيروقراطية التوحيدية في المجتمعات الحديثة، يختار الثانية لأنه يفكر في موازنات اجتماعية أكثر منها مؤسسية: ويعتمد الاتحادات ويراها قادرة على كبح جماح الإغراءات المطلقية absolutiste.[١٠]

وهكذا يرتهن كل النقاش الدائر حول طبيعة السياسة في الشرق القديم بطريقة الحكم على عمليتين متعارضتين: من ناحية عملية بناء دول تنتزع البشر من جماعاتهم الخانقة لتجعل منهم أشخاصًا؛ ومن ناحية ثانية البقاء الجمعي لهذه الجماعات في شكل

---

[٨] تكتب كلمة «هندوروبية» المعربة بأشكال مختلفة منها «هندأوروبية» و«هند-أوروبية». ونحن نفضل «هندوروبية». (المترجم)

[٩] رينان Renan, op. cit., p. 324.

[١٠] دوركهايم Émile Durkheim, Leços de sociologie, Paris, PUF, 1950, p. 96.

كيانات وسيطة ترد على الدولة الضغط الاجتماعي الذي كانت تلك الجماعات من قبل تثقل به على أعضائها. والدول الشرقية الآخذة بالتحديث كانت بالأمس ولا تزال اليوم تتصدى للانتماءات العرقية التي لا يفلت منها منظِّرو البناء «القومي» المحليون، لأنهم يعتمدون على جماعتهم الأسلافية الخاصة في إقامة مجتمع جديد، وتلك محاولة عقيمة ومحفوفة بالمخاطر ينسحبون منها دون فخار.

والنظامان البعثيان السوري والعراقي يبينان على أكمل وجه المتناقضات الحقيقية التي سيكون من مجافاة الحكمة أن نحولها إلى متنافرات incompatibilités فلسفية. ولقد أعلن المعلنون مرارًا قرب سقوطهما مما جعل استمرار بقائهما يثير فضولنا، فنحن على يقين من أن أية ديكتاتورية وحشية لا يمكن أن تحتفظ على مدى طويل بركائز شعبية. ولا بد من أن يكون الإنسان قد شم رائحة الرطوبة الخانقة في أحياء حلب الخائرة في الصيف الملائمة للهمسات والهمهمات والتقولات المتشددة، لكي يفهم الحاجة إلى الإفلات من الضغط الاجتماعي، وهو تطلع يؤدي بالمتمردين إلى المنفى وبالزعماء إلى الانضمام إلى الحكومة. والبديل الماثل أمام الشخصيات القوية هو أن يهرب الإنسان من عشيرته، أو يقود مجتمعه أو يهاجر أو يسترسل في التنديد. وأيًّا كان اختيارها فستتبع هذه الشخصيات القوية مجموعات كاملة، تلك المجموعات التي كان للشخصيات القوية نفوذ عليها من قبل أن تقرر عدم شرعيتها! وتلك سخرية التاريخ، إن منازعة النظام الاجتماعي لا تكون فعالة إلا بفضل نفس البنيات التي تستهدفها، إلى حد إنقاذها بنقلها من مجتمع الفصائل الضاربة إلى بيروقراطية الشِّلل. في ظل الأسلوب الوضعي السائد في القرن التاسع عشر أطلق إميل دوركهايم على مثل هذه اللاتمييزية indifférenciation المُطْبِقَة الثقيلة اسم «التضامن الآلي» solidarité mécanique مشددًا على سمتها الآلية وعلى سلوك الآلات الأوتوماتيكية المتطابقة كل التطابق التي تميز هذه الشمولية الاجتماعية الخاصة بتقسيمِ عملٍ يُمليه الاقتصادُ ويمليه أفضلُ توزيعٍ ممكنٍ للصفات الفردية.

وفي سياق حوار من صنع الخيال مع إرنست رينان نجد إميل دوركهايم يمتاز عنه حيث يكتشف وجود السياسة في تجميعه الذكي للجماعات العتيقة وكذلك في دمجه التبسيطي للاختلافات الدقيقة. ألا يرجع ذلك إلى أنه يُلحق السياسة بإدارة التعقيد complexité بدلًا من أن يلحقها بتأكيد السيادة souveraineté؟ ألا يؤكد بذلك «ما يبدو من تعسف كبير في رفض أي صفة سياسية للمجتمعات البدوية الكبيرة التي يتسم

نظامها أحيانًا بحصافة شديدة» بحجة أنها ليست لديها أراضٍ خاصة بها؟[١١] نعم. فالمجتمع السوري والمجتمع العراقي حاليًّا، وكذلك المجتمع المصري القديم ومجتمع ما بين النهرين فيما مضى، على الرغم من غياب حدود آمنة ومعترف بها، مجتمعات منظمة بحصافة لم يؤتَها أحيانًا الغربيون الذين يقفون منهم موقف الملاحظين. والمبدأ الذي يقوم عليه تنظيم هذه المجتمعات ليس الفوضى البهيجة التي تناسب عصابات متنافسة متناحرة ولا الاستبدادية الأليمة التي تمارسها نُخبة دجماطية. لقد نشأت هذه المجتمعات كلها ثمرة توتر خلاق اتصلت أسبابه بين ضغطٍ قَبَلي وطموح إلى العمومية العالمية.

والحق أن مجتمعات الشرق القديم صانت حرية قبائلها وعشائرها. وقَبِلَ مفكروها — على نحوٍ أفضل من «الشعوب الهندوروبية» — الجزء اللعين من السياسة المكون من توفيقات مريبة ومحسوبية مُعَمَّمة: وهو النقيض الكامل لهذا «العالم الثلجي» الذي يجيش «بنزوات مستبدين اتسمت بالحمق والدموية وتمرد ولاة وتغير أسر حاكمة»، تلك هي الصورة العكسية لتلك «الإنسانية الغائبة كل الغياب»، التي تكلم عنها رينان وقال إنها إنسانية لم تعرف أية «حركة حقيقية وأصيلة من جانب الشعب»[١٢] ومفكرو هذه المجتمعات أقل تعجلًا من اليوم في تقليص التعقيد عن طريق عقلنته، فقد فهموا أن السياسة ليست علمًا يختص بالساعات، بل هي معرفة اجتماعية، وأن السياسة لا تقوم

---

[١١] يذكِّر إميل دوركهايم بأنه «فيما مضى كان عدد المواطنين لا الأرض هو الذي يعتبر العنصر الجوهري للدول. ولم يكن القيام بضم دولة يعني ضم البلد ولكن ضم السكان الذين يقطنونه» (انظر المرجع السابق، ص٨٠).

[١٢] انظر l'avenir de la science الذي استشهد به أمير مهدي بديع Amir Mehdi Badi, Les Grecs et les barbares, 1963, p. 16. وهو يعلق على نص رينان قائلًا: «صحيح ما قرأتموه: الإنسانية كلها غائبة، هناك حيث ولد بوذا وزرادشت والمسيح وآخرون؛ لا حركة حقيقية وأصيلة من جانب الشعب هناك حيث ولدت المسيحية والإسلام والشيوعية المتكاملة قبل كارل ماركس باثني عشر قرنًا؛ عالم ثلجي، ذلك هو عالم جاثا Gth [الجاثا هي أقدم أبيات شعر من الأفيستا، وتمثل الأساس الذي تقوم عليه معرفتنا بالزرادشتية. (المترجم)] وأُوبانيشاد = Upanishad [أُوبانيشاد هي أقدم نصوص وصلت إلينا عن ديانة البراهمة وكان لاهتمام الفيلسوف الألماني شوبينهاور بها أثر كبير في توسيع دائرة الاشتغال بفكر البراهمة وديانتهم. (المترجم)] عالم رامايانيا = Rämäyana [ملحمة الهند القديمة الشهيرة التي تعد نحو ٤٨٠٠٠ بيت من أبيات الشعر بالسنسكريتية (المترجم)] ونشيد الإنشاد وجلال الدين الرومي وحافظ الشيرازي!» وأنا أشكر برتران بادي Bertrand Badie الذي نبهني إلى هذا الكتاب المنسي والذي يحفل بما يشد القارئ.

على تنظيم الزمان والمكان داخل دستور جبري بقدر ما تقوم على ضمان سريانٍ كافٍ للسلطة وللموارد في ظل احترام لتعاقدٍ تتم الموافقة عليه بحرية ويتجدد المرة تلو المرة. لقد عملت مجتمعات الشرق القديم في وقتٍ أسبق وعلى نحو أشد حسمًا من مجتمعات أخرى على تكوين سلطة مرنة رقراقة. وهي لهذا تستحق اهتمامنا كله.

## (١) علم الإنسان السياسي

### ضد المصادر الكلاسيكية

علينا لكي نعرف هذه المجتمعات أن نتخلص من شاشة معلومات القدماء ومن أحكام الفلاسفة الإغريق المسبقة على البرابرة barbares فالإغريق، إذ اخترعوا علاقة ضرورة كاريكاتورية بهم ارتكبوا في حقهم عن غير عمد أكبر خطأ. فقد اعتبر الإغريق أنفسهم هكذا أكثر حرية، بقدر ما كانت الشعوب الآسيوية عبيدًا. فقد أخذوا بالمعنى الحرفي تصريحات جاهر بها الأخيمينيون Achéménides[١٣] ناسبين لأنفسهم الجلالة «الطغيانية» tyrannique[١٤] على النقيض من التواضع الذي عرف به رؤساء عشائرهم الحربيون المعروفون باسم «باسِلاي» basilei[١٥] وأقاموا علاقة تبعية ثابتة بين معلوماتهم العقلانية وبين العلوم الغيبية الشرقية (التنجيم، التنبؤ) بدلًا من أن يعترفوا بما يدينون به لمصر ولبلاد الرافدين من ديْن يتمثل في مكتسبات علمية من مصر أو من بلاد الرافدين. ونجح هؤلاء في أن يجعلونا نصدق أن هيرودوتوس (هيرودوت) كان أول عالم أعراق — وهو الذي جاء بعد سينوحي المصري[١٦] بقرون طوال! — كما اعتبروا ثوقيديدس المؤرخ

[١٣] الأخيمينيون أمة فارسية قديمة تنتسب إلى جد أكبر هو أخيمينيس Achéménès، يقال إنه حكم فارس في القرن السابع ق.م. (المترجم)

[١٤] انظر. Tourraix, 1991, pp. 92–93 كلمة طغيان tyrannie وهي من أصل لودي — نسبة إلى لوديا Lydia (أي أتت من آسيا الصغرى) تستخدم للدلالة على عكس الاستقلال الذاتي بالضبط. بدلًا من أن يكون المرء أحد قطبي مسار مستمر تفترشه توليفات متباينة من الحرية والعبودية.

[١٥] كلمة «باسلاي» basilei — بالجمع — من أصل إغريقي معناه الملِك، الملوك. صغارًا وكبارًا، ومنها اشتقاقات متعددة بمعنى الملكي، والملكية، إلخ. (المترجم)

[١٦] عاش سينوحي (سنوحي، سينوهي، سنوهي ... الذي ربما اشتهر بعد رواية ميكا فالتاري بين الناس باسم «سينوحي المصري») في الألفية الثانية قبل الميلاد، وتدلنا المعلومات التي وصلت إلينا على

الأول، وهذا أمر ما زال الهيلِّينيستيون يتجادلون فيه حتى اليوم.[١٧] لم يبقَ من الموروث الشرقي بعد أفولهم إلا «معرفة» باطنية ésotérique، جرى إنقاذها بعناية أي عناية من الغرق المحتوم الذي حاق بشعوب غامضة لها عادات غريبة ومثيرة للحفيظة قيل إن المؤلفين الإغريق نقلوا إلينا المعلومات الوحيدة المفيدة عنهم. نقول: «معرفة» savoir لا علم science؛ لأن غالبية المفكرين الهيلِّينيين لم يرجعوا إلى مصادر عالمهم الذي أصبح مفرط الكلاسيكية، إلا بدافع من حنين إلى المعرفة الغيبية occultisme.

وفيما يشبه أن يكون معزوفة متضافرة الألحان قوامها ما أدهشهم من مدهشات خداعة يلوح هيرودوتوس (هيرودوت)[١٨] الأكثر بصيرة، إذ نسب إلى المصريين اختراع الهندسة géométrie لأسباب تتصل بالضرائب[١٩] واختراع علم الفلك لأسباب دينية[٢٠] وقال إن المسح العقاري المصري والتقويم المصري ثبت أنهما أفضل من نظيريهما الإغريقيين. ولكن هيرودوتوس الذي سجل هذا الكلام المحكم سجل أيضًا بعض الترهات

---

أنه جال حرًّا ثم منفيًّا في مصر وفي بلاد عديدة مختلفة الأعراق منها بلاد ما يعرف اليوم بالشرق الأوسط أو الأدنى، ووصف ثقافاتها، وقارنها بثقافته المصرية التي عرف خاصيتها وتفوقها. وقد وجد علماء المصريات نصًّا عرف باسم «قصة سينوحي» يرجع إلى القرن العشرين قبل الميلاد، ونقلها الكتبة القدامى بعد ذلك مرارًا. ونشر إيرمان ترجمة لقصة سينوحي إلى الألمانية في عام ١٩٢٣م، ونشرها كذلك بلومنتال في عام ١٩٨٢م ضمن مجموعة قصص رحلات مصرية قديمة. (المترجم)

[١٧] انظر Darbo-Peschanski, 1989. يؤكد ثوقيديديس (بالإغريقية Thoukudiês بالفرنسية Thucydide) أنه يقول الحق، وأنه يحيط بالوقائع ذاتها، ولكنه لا يكشف عن الكيفية: وتلك حجة تكمن في النبرة، ويعتبرها الكثيرون من قبيل السهولة التي ينسب بها المؤلف لكتابه كل صفات الصواب (ص٦٥٤). وله في ذلك أسبابه؛ فالتحليل السياسي هو نموذج التحليل التاريخي؛ لأن اللغة البعدية métalanguage [اللغة البعدية لغة تستخدم لوصف لغة أخرى أو للحديث عنها] في التاريخ قريبة من اللغة البعدية في السياسة. والنتيجة أن «الإعلان الذاتي» الذي يجاهر به المؤلف عن شفافيته عبارة عن سمات معاودة تتسم بها اللغة السياسية العسكرية (ص٦٥٧). وثوقيديديس في نهاية المطاف مؤرخ الحاضر، لا مؤرخ الماضي «مصدر متشابهات تسمح بفك شفرة المستقبل وتضمن أن تنتصر فيه المنفعة» (٦٦٠). ويؤخذ من هذا «أن التاريخ يرتسم مثل أية سياسة أخرى، سياسة أفضل وأكثر ثقة وأطول أمدًا من سياسة الديمقراطية» (ص٦٦٩).

[١٨] يُكتب الاسم بالإغريقية Hérodotos وبالفرنسية Hérodote. (المترجم)

[١٩] هيرودوتوس II, 109.

[٢٠] هيرودوتوس II, 4.

التي جمعها من رواة من أهل البلد ينتمون إلى عالم أوشك على التلاشي، وكان بعضهم قد عملوا مرشدين له لقاء حفنة من الدراخمات،[٢١] ولكن، كما قال عالم المصريات ماسبيرو Maspero، لو لم يكن هيرودوتوس ساذجًا «لكانت تلك خسارة كبيرة. فالهيروغليفيات تنبئنا بأنباء الحقيقة الواقعة ... عن خوفو ومن حملوا اسم رمسيس ومن حملوا اسم تحتمس في عالم الواقع. أما هيرودوت فينبئنا بما كان الناس يقولونه عنهم في شوارع ممفيس»[٢٢] في العصر المتأخر الذي استطاع فيه أن يسأل أحفادهم عنهم. ربما سمع منهم ما كان يحب أن يجمعه من كلام، وهي الخبرة التي كثيرًا ما مر بها علماء الأعراق في تعاملهم مع مصادر معلوماتهم من أهل البلد؟ إلا إذا كانت الذاكرة الجماعية قد عملت على تجميد خط هذه الأسرات التي كان عمرها آنذاك ألفي عام على نحو ما تعمل ذاكرتنا الجماعية اليوم بالنسبة إلى روما.

## (٢) هل نصدق جامعي الأقوال؟

اعتبر البعض هيرودوتوس جامع أقوال وحِكَم عجيبة ممن يسمونهم بالفرنسية[٢٣] لوجوجراف logographes وهو مدين لصياغة كلامه على نحوٍ لا تُسبر أغواره بأنه يأتي بأقوال الآخرين دون أن يتوسع في الحكم عليها. فهو يدون بهذه الطريقة ملحوظة مفادها أن المصريين «وضعوا عادات وقوانين تتعارض في أغلبها مع عادات وقوانين بقية البشر.»[٢٤] وهناك إغريق آخرون انفعلوا أكثر منه حيال غرائب جيرانهم إلى الحد الذي جعلهم يخطئون فهم نواياهم. ونكتفي بمثال واحد؛ فالتضحية بالبشر التي نسبوها إلى الفينيقيين والقرطاجنيين من المؤكد أنها لم توجد قط إلا في تفسيرهم الخاطئ للشعائر الجنائزية التي كانت عكس شعائرهم تمامًا. فالجِرار التي كان الفينيقيون يدفنونها بكل تقوى بعيدًا عن الجبانات العادية كانت تحتوي على رماد الأطفال الذي غشاه السواد، بينما كانت عند الإغريق تضم عظام الأبطال التي غشاها البياض. ألم يكن من البديهي أن تكون الكائنات التي يُضحَّى بها من أجل المجموع، والتي تساق عبر الساحة العامة

---

[٢١] الكلمة العربية الدراهم. (المترجم)

[٢٢] ماسبيرو Maspero, Les contes populaires de L'Égypte ancienne, [s.d.], p. xxx.

[٢٣] وغيرها من اللغات الأوروبية. (المترجم)

[٢٤] هيرودوتوس (II, 36).

بوساطة الكاهن أو الشاعر، وقد فُصلت عن أشباهها بالموت والدفن، هي الوحيدة التي يتاح لها أن تتلقى معاملة تطهيرية استثنائية إلى هذا الحد؟ «الموت الجميل» الذي يموته الشاب الإغريقي المحارب الشجاع الذي تحفظ ذكراه هكذا إلى الأبد، والذي لا ينال من بدنه شيء من عوادي الطبيعة،[٢٥] يضاد في كل جوانبه التضحية بالأطفال على يد الشيوخ الفينيقيين الجبناء الذين يدفنون مع البهائم أضحياتهم البريئة، شهداء تنمحي ذكراهم إلى الأبد لأن الجرار البونية[٢٦] بلا أسماء. هناك بين «الوصول إلى شباب دائم لا يبلى» والموت قبل الأوان، تشابهٌ في حياة تقتضب وموت بشع يضفي على التضحية قيمتها كلها. ومن الممكن أن نرى فيها أيضًا الهوة التي تفصل مجتمع الأفراد عن مجتمع السواد: الجثة التي تعذب لم تعد شخصًا، فقد رُدَّت إلى وحشية الطبيعة المتصلة بالتراب وبالمخلفات الحيوانية التي يخشى سينوحي المصري مقاربتها كل الخشية. وسينوحي المصري الذي يشارك الإغريق نفورهم من الموت البربري يخشى أن يتخذ فراء شاة كفنًا وأن يموت ميتة البدو إذا لم يرجع من منفاه الآسيوي لتنطفئ حياته برفق في وادي النيل.[٢٧]

هذا النفور نفسه أوحى إلى الكُتَّاب اللاتين تفسيرات سيئة النية، لا تقوم على أساس. فالاكتشافات الأثرية الأخيرة تقطع أوصال الأطروحة التي ذهبت إلى أن رفات الحيوانات التي عثر عليها في جبانة الأطفال le tophet بقرطاجنة يمكن أن تشهد على ترقيق العادات «الوحشية» الفينيقية، بينما لم يظهر قط دليل عليها على الساحل السوري الذي هو الموطن الأصلي للقرطاجنيين. وتندر دفنات الحيوانات في الطبقات الأحدث من المدافن، بدلًا من أن تزيد بمرور الوقت لو صحت النظرية التي تقول بأنه يجب أن نرى فيها بديلًا توراتيًّا biblique خالصًا، حيث يبدل الطفل بالحيوان، فيكون على الوالدين التضحية بحيوان قربانًا إذا كانا ممن اتبعوا عادات العصر التي قيل إنها وحشية. وهناك تفسير أبسط يخطر بالبال: «إن الفينيقيين فيما وراء البحر يمكن أن يكونوا ضحوا بحيوانات عند قيامهم بدفن ولدٍ أملًا في ولد آخر: أي إن الوالديْن كانا يقدمان حيوانًا حيًّا قربانًا

---

[٢٥] انظر Vernant, 1990, pp. 57, 75, 85.

[٢٦] من اللاتينية punicus وتعني الفينيقيين. (المترجم)

[٢٧] تحكي قصة سينوحي أنه وقد خشي على حياته بعد موت الملك أمنمحات الأول فر إلى الصحراء حيث أحسن البدو إليه، وعاش حياتهم، وكوَّن أسرة، وأصبح شيخ قبيلة، ولكنه ظل رغم انتصاراته، وصداقته للبدو، يحن إلى وطنه على ضفاف النيل. (المترجم)

في مقابل ولد حي قادم»، حتى اللحظة التي بدا فيها أن خلط البقايا الحيوانية والبقايا البشرية لا يضيف شيئًا إلى صَلاتهم. كان يهمُّهم على العكس من ذلك وإلى أعلى درجة أن يترسخ خط فاصل قاطع قل انتباه القدماء إليه. كان القرطاجيون يفصلون رفات البالغين عن رفات الأطفال؛ لأن الأطفال لم ينضموا إلى المجتمع بعد، فلم يكن من الممكن لهذا السبب أن يُدفنوا في الجبانات العادية. وهناك جنازات عديدة متزامنة في الأماكن المخصصة للأطفال تجعلنا نخمن حدوث أوبئة رهيبة ونرجحها على القول بميتة جماعية بشعة ماتها شهداء.

هل كان في استطاعة المؤرخين الكلاسيكيين أن يفهموا العادات الجنائزية المختلفة عن عاداتهم؟ كيف كان يمكنهم أن يعرفوا أن جبانات الأطفال les tophets كانت أول مساحات محددة عند إقامتها في مستعمرة فينيقية جديدة (وهو ما يرجح تقديسها) وأنها كانت غير منتظمة في شكلها (يبدو أن اضطراب نظام الأماكن لم يكن يلائم إلا قليلًا التهليل لمجد المدينة الأصلية وإحياء ذكراها؟)[٢٨] ربما رأوا في هذه المتناقضات دليلًا على ضرورة اجتماعية عارمة (طلب الحماية الإلهية لسكان مدينة جديدة معرضة لكثير من الأخطار في مقابل أضحيات إبراهيمية) تقابل حالات ندم شخصي خواف (تظهر في تغيير فوضوي للدفنات). وليس من شك في أنهم تصوروا طقوسًا عربيدة orgies[٢٩] بربرية صاخبة حول ألسنة نيران التضحية، تتبعها شعائر حج خفي ليلي تتصل حلقاتها في أماكن محرمة. وهكذا تكون جبانات الأطفال شاهدًا على كمال الثنائيتين الملعونتين في الحضارات الشرقية: الطغيان والفوضى — التكبر والإذلال.[٣٠]

---

[٢٨] انظر Gras, Rouillard, Teixidor, 1989, pp. 176–191.

[٢٩] احتفالات عربيدة على خلفية من طقوس سرية تتصل بالخصب كان الإغريق يقيمونها ابتهالًا بالرب ديونيسوس Dionysos ثم أقامها الرومان ابتهالًا بالرب باكوس Bacchus، وبقي تراثها مرتبطًا بالعربدة والسكر والغناء والرقص الماجن. (المترجم)

[٣٠] لم يعد الفينيقيون اليوم يُعتبرون من المتوحشين. وإن لم يحُل ذلك دون الشك في أنهم طلاب مادية وسعي وراء الربح، وتلك عيوب لا تخفف من وطأتها صفات مثل الحرص العام على الشرف والاستحقاق والفضيلة التي يفترض المفترضون أن الغرب وحده يربطها بالسعي وراء الفوائد الاقتصادية. ونحن نجهل كيف اعتبرت المدن الفينيقية التجارية قرينة لـ «الاستبداد الآسيوي» بالدول الشرقية البيروقراطية. والمعروف على العكس أن هذا المفهوم سكَّه مونتيسكيو Montesquieu لكي ينقد الأرستقراطيين الفرنسيين الذين أخفى هويتهم وجعلهم على هيئة الفُرس في كتابه «رسائل فارسية» الصادر في

## (٣) رد اعتبار الشرق؟

هناك على النقيض من هذه الرؤى الاختزالية للشرقي[٣١] مفهوم أكثر تفتحًا عن «الآخر» l'Autre تأكد هذا المفهوم عند بناء علمٍ أكثر تسامحًا للتراث الأنتيكي science de l'antiquité أكثر تسامحًا، بل ربما كان مفرطًا في الثناء. نجد الحضارة في هذه المردة تولد على الشاطئ الجنوبي للبحر المتوسط. كان الإتروسكيون Étrusques[٣٢] «ثوريين» Thyrrnes أي إذا أبدلنا الثاء «صادًا» صوريين «أبناء مدينة صور» Tyriens، وأثينا بالإغريقية Athina جاءت من مصر [بتبديل الحروف] (حات نايث Hat Neith = بيت الربة نايث).[٣٣] مثل هذه المسارات لا تؤدي إلى أصول تصوراتنا أكثر مما تؤدي إلى

---

عام ١٧٢١م والذي ينقد الحكم المطلق الغربي والحضارة الغربية ومقوماتها السياسية والدينية. وإذا كان الحديث في ظاهره على لسان رجلين من فارس فإن المقصود فرنسا والفرنسيين آنذاك. (المترجم) وابتغاء تبرير النظام الدستوري احتقرت بعد ذلك كل المَلَكِيات monarchies بينما كانت هي الأشكال الوطنية للجماعة السياسية في أوروبا. وسعيًا إلى تبرير التحليلات المناهضة للفيدرالية anti-fédéralistes أو الروسُّوية rousseauistes، شهد تاريخ الأفكار التقاط ميثة le mythe الأصالة الديمقراطية للمؤسسات الأوروبية مبرِّئًا في طريقه المدن الكلاسيكية (باستثناء أسبرطة؟) من مثالبها الاستعبادية والمناهضة للأجانب والتفرقية الجنسية. انظر Springbord, The Primacy of the Political, 1990, pp. 83–104.

[٣١] كلمة «الشرقي» هنا مقابل للكلمة الفرنسية levantin، نسبة إلى Le Levant وهي كلمة جامعة تدل على البلدان المطلة على شرق البحر المتوسط — إلى الشرق من إيطاليا أو من فرنسا — وربما دلت على المنطقة التي عرفت بالشرق الأوسط أو الأدنى: وهي، مع استخدام المسميات الحالية، تركيا وسوريا ولبنان وفلسطين وإسرائيل مع امتدادات لها في الأردن والعراق ومناطق من الجزيرة العربية ومن فارس؛ مع الأخذ في الاعتبار تغير التصور الجغرافي على مر العصور. وكلمة المشرق التي ترد في القواميس ليس من السهل اعتبارها مقابلًا أنسب، وكانت في عصور مضت تدل على بلاد المشرق فيما وراء النهر. (المترجم)

[٣٢] شعب ذكره هيرودوتوس وقال عنه إنه أتى من ليديا Lydia في القرن الثالث عشر ق.م. (المترجم)

[٣٣] انظر برنال Bernal, 1987, p. 5. في نفس الخط الفكري انظر أستور Astour, 1967. بعيدًا عن هذه الأعمال العلمية. نلاحظ بعض انحرافات فكرية. منها فرويد — مبهورًا بمصر ومهووسًا ببلاد الإغريق، منقلًا في رحلات حجه [المتخيل] تمثال أثينا/مينيرفا/نايث الصغير ومؤسسًا هكذا الحفر في لا شعوره على الحفريات الأثرية — يبين تمامًا حدود هذا النوع. انظر كارل شورسكه Carl E. Schorske, Vers les fouilles égyptiennes. Freud explorateur des cultures occidentales, Actes de la recherché en sciences sociales, 95, décembre 1992, pp. 2–12.

أصول العالم. ولقد قدم مارتين برنال Martin Bernal مؤخرًا الأسس العقلية لفكرة «أثينا السوداء» و«مصر أفريقية» نقلت إلى أثينا ثقافتها بين «عام ٢١٠٠ و١١٠٠ق.م.»[٣٤] وتدليل برنال خلاب، ولكن تصديقه بلا تحفظ أمر غير مناسب. وليس هناك شيء أكثر سخفًا من بحثٍ عن الأصول إذا كان عليه أن يبدل أبوة الإغريق بأبوة حضارة مثالية أكثر قدمًا. وقد يسوقنا بحثنا عن هوية إلى أن نستخرج من مكمنها جذورًا أجدر بالتبجيل، ولكن ظمأنا إلى المعرفة لن يكسب بذلك شيئًا. والشعب الأولاني — الأطلنطيون Atlantes[٣٥] الذين ظن الإغريق أنهم من نسلهم[٣٦] لا وجود له إلا في خيالنا.

ونجد عند المختصِّين في بلاد الرافدين أن إبدال أثينا بسومر Sumer مصدرًا للنور أمر مغرٍ مثل اختراع أطلانطيس (بالفرنسية Atlantide) بالنسبة إلى الإغريق، وأفرقة africaniser أثينا بالنسبة للمشتغلين بالهيلِّينيات. ومع ذلك فليس هناك نفع يُرجى من أن نضع العصر الكلاسيكي لفلسفتنا في موضع من التاريخ أسبق من موضعه المعهود. وعلى الرغم من الأحلام الخفية التي راودت صامويل كرامر Samuel Karmer أو ثوركيلد ياكوبسن Thorkild Jacobsen، اللذين فعلا الكثير من أجل تصحيح صورة السومريين، فإن السومريين لم يعطونا كل شيء. فما الفائدة التي نجنيها من التدليل على أن الدَّفعات الثلاث الكبار في تراثنا هي انفصامات وهمية عن الماضي، إذا كان قصدنا أن نخترع انفصامًا أكثر قدمًا ولكنه عجيب مثلها تمامًا؟ إن مثل هذه الدعوى ستكون علاوة على ذلك طائشة تمامًا: فمن الممكن أن تظهر في المستقبل كشوف أثرية في البنجاب Pendjab تهدم الدعوى مبينة أن الممارسات السياسية في وادي النيل ووادي دجلة ووادي الفرات أتت من الممارسة السياسية في وادي نهر الهندوس Indus.[٣٧]

[٣٤] انظر برنال Bernal, 1987, p. 17. ويرى كامبس Camps (١٩٩٤م) أن فرضية اختراعات ثقافية متزامنة أكثر معقولية من فرضية انتشار متدرج سيكون من المجازفة افتراض مساره (من الصحراء نحو النيل؟ أو العكس: من النيل نحو الصحراء؟)

[٣٥] ذكر أفلاطون «أطلانتيس» Atlantis جزيرة عتيقة بائدة قال إنها كانت موجودة قبل زمانه بتسعة آلاف سنة فيما وراء أعمدة هِرَقليس [بالإغريقية Héraklès] بالمحيط المعروف الآن باسم المحيط الأطلسي أو الأطلنطي. (المترجم)

[٣٦] انظر فيدال-ناكيه Vidal-Naquet, 1990, pp. 139–159.

[٣٧] يسمى أيضًا نهر السند. (المترجم)

كذلك لا يجوز أن نمشي وراء وهم رد اعتبار الشرق في مواجهة غرب تصوره مصادرنا دائمًا على أنه مهدَّد.[٣٨] إن المواجهة بين الإغريق والطرواديين، بحسب التفسير الذكي لبيير فيدال-ناكيه Pierre Vidal-Naquet،[٣٩] ليس الرحم الذي تخلقت فيه كل اللقاءات التالية بين الشرق والغرب، الحروب الميدية بين الإغريق والفرس، ملحمة الإسكندر، منازلة أنطونيوس وأوكتافيوس، مقاومات كليوباترا ملكة مصر، ثم زينوبيا Zénobie[٤٠] ملكة بالميرة Palmyre،[٤١] وأطلال بونية delenda est Carthago[٤٢] أو غزوات عربية، صراعات بين الرومان والساسانيين، الصليبيين والمسلمين، البيزنطيين والعثمانيين، الرأسماليين والشيوعيين. وما حرب طروادة في الحقيقة إلا انتصارًا رمزيًّا: انتصار النظام على اللانظام، انتصار التنظيم والصبر على البلبلة والاندفاع. كان لدى الآلهة والقراء ألف سبب للوقوف في صف هيكتور والآخيين Achéens،[٤٣] ولكن أخيلِّيوس[٤٤] والإغريق هم الذين انتصروا.

وحرب طروادة أكثر من مجرد صورة علاقات لا محيص عنها بين الشرق والغرب، إنها تظل المواجهة بين أشكال اجتماعية متضادة من المرجح أن أقدمها وُجد على الشاطئ الآخر للبحر المتوسط وبحر إيجة. ويستند هيرودوتوس[٤٥] على شواهد فارسية فيرجع حرب طروادة إلى قيام تجار فينيقيين كانوا يبحرون إلى مصر باختطاف يو Io [ابنة الملك إيناخوس] ورفيقاتها الأرجويات [نسبة إلى مدينة أرجوس Argos] كان هذا هو الاعتداء

---

[٣٨] ثمة ملحوظة تفرض نفسها هنا: بينما يرى العلماء الشرق عالمًا متجمدًا — «عالم الثلج» عند رينان — Renan في مواجهة عالم ديناميكي، يقلب الكتَّاب الجملة فيصفون الشرق بما وصف به الغرب والغرب بما وصف به الشرق وفي لغة جوليان جراك Julien Gracq الأدبية نجد أورسينا Orsenna هي التي تجمدت وتحجرت من أثر الانتظار، لا غريمها المتحرك النشيط فيما وراء ثبات أفقه المعدني الظاهري. ونجد نفس الشيء عند دينو بوزاتي Dino Buzatti.

[٣٩] انظر فيدال-ناكيه Vidal-Naquet, 1990, p. 48.

[٤٠] باللاتينية Septimia Bathsabbai lat. (المترجم)

[٤١] واسم الملكة بالإغريقية Palmyra أي مدينة النخيل وهي تدمر القديمة Tadmor. (المترجم)

[٤٢] أطلق الرومان على القرطاجيين اسم البونيين، فتقول الأطلال القرطاجية كما تقول الأطلال البونية. (المترجم)

[٤٣] بالإغريقية Akhaioi وبالفرنسية Achéens والآخيون أحد الشعوب القديمة في إغريقية. (المترجم)

[٤٤] بالإغريقية Akhilleus، بالفرنسية — Achille وقد نجد الاسم بالعربية أخيل أو أشيل، إلخ. ومعروف أن أخيلِّيوس وهيكتور من الشخصيات المحورية في حرب طروادة التي تحكي عنها الإلياذة. (المترجم)

[٤٥] هيرودوتوس I, 1–5.

الأول الذي تعرض له الإغريق، وهو الذي استتبع اختطاف أوروبة Europê ابنة ملك صور Tyr (أي إن الأميرة أوروبة فينيقية من مدينة صور، على الرغم مما يثيره اسمها فينا). وأدى أَخْذهم ميديا Mêdeia، ابنة ملك كولخيس —[٤٦] تلك المنطقة «المصرية» — رهينة إلى إحداث اضطراب في توازن العلاقات «المتبادلة». ومن أجل إعادة توازن الانتهاكات الذي اختل قام باريس Pâris باختطاف هيلينا Helenê [بالفرنسية Hélène].

ولم يكتفِ هيرودوتوس بجعل الهيلّينيين مسئولين عن حرب طروادة، بل بيَّن أنهم هم الذين أشعلوا نار الحروب الميدية.[٤٧] «ومنذ تلك اللحظة (اختطاف هيلينا) تحمَّل الإغريق أوزارًا أشد خطرًا. فقد حملوا بالفعل الحرب إلى آسيا قبل أن يحملها الفرس إلى أوروبا»[٤٨] وليس الإغريق معتدين فحسب، بل إنهم يظهرون بمظهر رجالِ سياسةٍ تافهين كل التفاهة بينما غرماؤهم الآسيويون يملكون أنفسهم عند الغضب ويمارسون حق انتقام محدود. والرأي عند المؤرخ أن الإغريق يعوزهم النضج. ولا يعرفون السبيل إلى السيطرة على عواطفهم، ولهذا فإنهم لا يحفلون بالغد. وهم معتدُّون باستقلالهم الذاتي اعتدادًا عارمًا؛ ولذا فهم لا يعرفون من «قواعد النزال» سوى الفاعلية الحاسمة. فإذا ما حققوا النتيجة، لم يفكر أحد منهم في انتقام الخاسرين المحتوم.

واختطاف هيلينا حالةُ اختطاف خالصة، والإغارة على أسوار طروادة نموذجُ إغارة-حملة مفاجئة خبيثة قامت بها القبائل ضد المدائن، وممارسة مقدسة للسلطة في حالة الطبيعية l'état de nature ضد السلطة المتحضرة police[٤٩] يقول بيير فيدال-ناكيه Pierre Vidal-Naquet:

---

[٤٦] بالفرنسية Colchide بالإغريقية Kolkhis. (المترجم)

[٤٧] هيرودوتوس I, 4.

[٤٨] يعود هيرودوتوس II, 113–120 إلى ذكر اختطاف هيلينا وينسبه إلى ابنٍ آخر لبرياموس Priamos (بالفرنسية Priam) هو ألكسندروس Alexandros الذي يحكي أنه جنح إلى شاطئ مصر. وطبقًا لرواية كهنة هيليوبوليس هذه والتي يصدقها هيرودوتوس لم تغادر هيلينا مصر قط، وقام مينيلاوس Menelaos [بالفرنسية Ménélas] بهدم إليون Ilion بلا طائل. وليس هناك اختلال في التوازن العام للقصة حيث إن امرأة من أسبرطة سباها رجل من طروادة، ولكن شرقًا «طيبًا» (مصر المضيافة الحكيمة) يتصدى لمدينة آسيوية «شريرة» هي طروادة.

[٤٩] في مصطلح ابن خلدون الذي أخذه عنه سورا M. Seurat «المُلك الطبيعي» في مواجهة «المُلك السياسي». انظر سورا M. Seurat, 1989.

كل بطل جديد بهذا الاسم أسدٌ، والأسد شخص من الشخوص المفتاحية في الإلياذة ... ولكن هذا الأسد في الإلياذة كلها لا يواجه نظيره إلا مرة واحدة في النشيد السادس عشر ... والأسد العادي خَطَّاف يخطف القطعان ... وليس عنده على أية حال تمييز بين الليل والنهار، وليس عنده قواعد للقتال ... القوة وحدها هي التي يُحسب لها حساب. وكان الأسد في جزء كبير من الشرق المطل على البحر المتوسط حتى وقت قريب صفة يوصف بها صغار الرؤساء المحليين ... في هذا العالم الذي تسمه الندرة أكثر من الوفرة كان الاستيلاء على قطعان الجار أكثر حدوثًا من حصار مدينة كبيرة. وليس من الخطل أن نقول إنه يجب أن نقرأ من خلال السطور فنستشف تحت منازلات أبناء الآخيين[٥٠] الجريئة غارات هؤلاء «الأسود».[٥١]

وهكذا فإن حرب طروادة تدل على شيء آخر غير مغلوبٍ شرقي، إنها تدل على: عدو دائم، على منافسٍ موجود منذ الأصول الأولى، على «نحن» آخر، هذا هو العدو الدائم الذي يجب التخلص منه بغية اللحاق بالحضارة. وربما كان أخيلِّيوس وأجاممنون وأوليسيوس (يوليس، أوليس) في الإلياذة Olysseus, Agamemnon Akhilleus (أو باريس وهيكتور وإينياس Pâris, Hector, Aeneas في الإنيادة)[٥٢] هي الوجوه الثلاثة المتتابعة لنفس البطل، لم يبلغ منهم إلا الثالث النضج الضروري لسلوك مسلك السياسي الأريب قاهرًا آنذاك العقبات في سبيل تأسيس مدينة على أساس متين دائم.

في مواجهة البحث عن نَسَبٍ افتراضي جامع للشرقيين والغربيين يتسم بكمال أصيل أفسده فيما بعد تصادُمهم الكوني، يجب أن يجري طرح بحثٍ مضاد أكثر تواضعًا، ولكنه أكثر واقعية. فالسياسة — عن طريق تغيير موضع الحدود بين عالم البدو عديم الشكل

[٥٠] بالإغريقية Akhaioi وبالفرنسية. Achéens والآخيون أحد الشعوب القديمة في إغريقية. (المترجم)

[٥١] انظر فيدال-ناكيه Vidal-Naquet, 1990, pp. 46-47.

[٥٢] إينياس Aeneas هو بطل ملحمة الإنيادة المنسوبة إلى الشاعر اللاتيني فيرجليوس Vergilius والفرنسيون يسمونه إينيي Énée. وأما أوليس Ulysse الذي أسماه رفاعة الطهطاوي عوليس فهو بالإغريقية أوديسيوس Odysseus وقد تحور الاسم في الإغريقية الدارجة إلى أوليسيوس Olysseus ومنها جاء الاسم باللاتينية ومنه إلى التسميات في اللغات الأوروبية المختلفة ومنها الفرنسية أوليس. (المترجم)

informe وعالم المجتمع المدني المنظم — تجرؤ على الظهور على حقيقتها الواقعة. لم تكتفِ فالعهود التي ربطت شعب إسرائيل بربه، والمواطن الإغريقي بديمقراطيته، والأمة الإسلامية بشريعتها، لا تكتفي بإعلان العقد الاجتماعي: بل وارت في طي النسيان الوجه الآخر لكل حلف؛ ذلك الوجه الآخر المتمثل في ألوان من البون بين الحلم والواقع، بين الاقتناع والعمل، بين المحاولة والخطأ. وهذه مساحة مريبة تصبح فيها السياسة موالاة، ثم خيانة، ثم تزلفًا، ثم شجبًا، ثم حريةً بلفظ القانون وعبوديةً في الواقع، واستيلاء القطاع الخاص على المِلك العام وتلاعبًا عامًّا بالرموز الخاصة. السياسة هي كل هذا، وأكثر: وهي إذ تحفظ وعينا الجماعي مقوِّضةً روابطنا الاجتماعية تضمن للمجتمعات البشرية استمرارًا دون تراكمٍ دائمٍ للسلطة. وهي إذ تحفظنا من الاضطراب الذي تنتهي إليه حتمًا كل منظومة حية، لا تركز السلطة أبدًا في أيدٍ قليلة قلة مفرطة. وأيْماننا التي نحلفها أقلُّ ضرورةً للنظام السياسي من نجاح مخططاتنا «نحن» الصغيرة أو فشل دسائسهم «هم» الكبيرة. واليوم وقد أصبح من الأمور المغرية كل الإغراء أن نحط من قدر السياسة وحِرَفِها، فربما استطاعت قراءة جديدة للحياة السياسية في الشرق القديم أن تصالحنا مرة أخرى مع ديمقراطيتنا، بشرط أن نقبل مثالب بكل تواضع.

وإذا نحن صدقنا القدماء الذين أعمتهم الصوفية، وكانوا أسرى دياناتهم، مصدقين للخرافات، ساذجين بدرجات يمكن أن نكون قد نسيناها، فلن نستطيع أن نراهم كما كانوا، مثل كل البشر: واعِين بمصالحهم، متصرفين بدهاء، ومتصلبين في الوقت نفسه كالعظام في أيديولوجية تتجاوزهم على الرغم من أنهم أسهموا في وضعها. رجالًا ونساءً نابهين، أو ببساطة معاندين، متبلدين — وفي بعض الأحيان منفِّرين! — أقل من أن يكونوا مستكينين بفعل السلطة،[٥٣] قادرين على اللعب بالقاعدة دون أن يقفوا عند حد معاناتها. رجالًا ونساءً ليست أفكارهم وأعمالهم خارج نطاق فهمنا، حتى إذا كانوا مختلفين عنا.

[٥٣] لا نقول إنهم مطاوعون acquieçants بل نقول quiescents أي مستكينون على حد قول ميوراي إيدلمن Murray Edelman في: The Symbolic Uses of Politics, Urbana, The University of Illinois Press, 1960.؛ هم، بعبارة أخرى متقبلون للسلطة، وإلا فهم محبون لها، مذعنون لما للحال المتمثل في أقلية منظمة من المواطنين المشاركين في المواطنة تتلقى «خيرات ملموسة» بينما يكون على الأغلبية أن تقنع بالكلام — «الخيرات غير الملموسة».

## (٤) علم الشرقيات ضد الاستشراق[٥٤]

لدى المتخصصين في علم الإنسان السياسي anthropologues politiques في مجال تخصصهم على ما يبدو حكايات عن الأصول أكثر عددًا من تلك التي لدى المتخصصين في «الهلال الخصيب» حيث قامت أديان التوحيد الثلاثة منهجيًّا بمحو المعتقدات الوثنية واضعة الكتب المقدسة موضع تفسيراتها لمولد السياسة. إلا أن علماء المصريات وعلماء السومريات وعلماء الآشوريات يعكفون هم أيضًا على وثائق تتميز بثراء ودقة لم تبلغها من قبل قط، على الرغم من أن النصوص النبوئية فيما بعد وُهبت نسمة أكثر غنائية وتماسكًا كليًّا أكبر. وليس وضعهم فريدًا إلا من زاوية واحدة: فهم بحسب محور اهتماماتهم اللحظية يواجهون تارةً فقر الوثائق (وبخاصة الدنيوية)، وتارةً أخرى وفرتها (الملحوظة، في موضوع الدين).[٥٥] وعلى العكس نجد أن الملهِمين الرئيسيين لفلاسفة الرباط الاجتماعي والدولة (المتخصصين في علم الإنسان والمتخصصين في الكلاسيكيات) تارةً ضحايا افتقار إلى أرشيفات (خاصة لدراسة المجتمعات التي لم تعرف الكتابة)، ونجدهم غرقى تحت كم هائل من المصادر الأدبية (لمعرفة المدن الدول الإغريقية).

### (٤-١) نسأل الشهود

لنطلق اسم علماء الشرقيات orientologues على أصحاب العقول النقدية في أيامنا هذه، لكي نميزهم عن مستشرقي orientalistes الأمس الذين كان لديهم الكَلَفُ بالنص أو بالشيء، والحس الجمالي الذي جعلهم متمكنين من استقبال الشعر والجمال التشكيلي (وسهولة في أن يفصلوا آنذاك القطعة المثيرة عن محيطها الذي حكموا بأنه تافه بلا فائدة، فأخذوه في أحيان كثيرة بغير تدقيق أو هدموه). والمعلومات التي يحتكم عليها علماء الشرقيات حاليًّا لم تُستقَ دائمًا من أعمال فنية، ولم تصدر إلا نادرًا عن شخصيات غير عادية، لها القدرة على أن تتحاور على مر السنين مع المتخصصين الغربيين في علم الإنسان،

---

[٥٤] علم الشرقيات = orientologie؛ الاستشراق = orientalisme. (المترجم)

[٥٥] لا ينبغي أن تُخفي وفرة الوثائق أن نسبة المصادر الجديرة بالثقة ليست دائمًا على مستوى طموحات الباحثين (حديث مع مارك لينر Mark Lehner في المعهد الشرقي بشيكاغو Oriental Institute في ٢٦ أكتوبر ١٩٩٠م).

أو على أن تقدم نفسها طوال قرون لمشروعات مؤرخين كلاسيكيين. ولا مخاطرة فيها إطلاقًا — على الأقل — بتضليل من يدرسونها، خلافًا «للمخبرين» و«الشهود» المفضَّلين القادرين على أن يجعلوا تفسيرات قابلة للاستقبال مقبولة، تفسيرات فيها الكثير من الذاتية بقدر تقديم «المخبرين» إياها على نحو تلقائي (وهذا من شأنه أن يجعل لها قيمة، وأن يسعد الباحث أو ينهي أسئلته) أما «الشهود» فقد حفظوها على نحو انتقائي (حارقين بعضها، تاركين بعضًا آخر دون نسخ، غير مبقين إلا على تلك التي اعتقدوا أنها جديرة بالانتقال إلى الأجيال التالية.)[٥٦] أما عالِم الشرقيات orientologue فهو يدين بمعلوماته لآلاف من الأشخاص العاديين كَسَت الحرائق الهائلة ألواحهم بطبقة كالزجاج الصقيل فحفظتها دون تمييز، وبقيت مخربشاتهم في الصخر أو في برديات محفوظة تحت الرمال على حالها عندما دونت في ممارسة الحياة اليومية، في العمل المدرسي أو المهني، حاجات المحاسبة الخاصة أو العامة، غالبًا دون اعتبار للمكتشف الأجنبي أو للأجيال المستقبلية. يركز عالِم الشرقيات الاهتمام أكبر الاهتمام على التحليلات التقنية للمهندسين المعماريين والمختصِّين في السيراميك والمشتغلين بحفريات حبوب اللقاح والمختصِّين في علم الأسماء، وهي أقل خصوبة للخيال من اللوحات التاريخية العريضة ولكنها كثيرًا ما تزخر بالتعليم.

ولعالِم الشرقيات ميزةٌ أخرى، ألا وهي أن ألفته بالعالَم المفقود الذي يمثل مجاله أكبر من ألفة عالم الإنسان بعالَمِه. فبفضل معرفته بنصوص التوراة سيبدو له الكثير من أسماء الشعوب أو الأماكن، والكثير من الأحداث والتواريخ البعيدة أقل غرابة من أسماء العائلات والتسلسلات الزمنية الهندومريكية أو الأفريقية. وعلى أسوأ تقدير لن يجد فيها قارئه إلا قدرًا أقل مما يربكه. ولن تكون هناك ضرورة لتهدئة روعه بمقدمة تذكِّر بأن الأسماء الأعلام ليس لها معانٍ ضمنية في جوهرها (وهو ما يسمح بالانصراف عن إيرادها كاملة، سواء أسماء الأماكن أو أسماء الأسر التي نعجز عن نطقها) وإن صح أنها ضرورية بالنسبة للمختصين حتى يمكن التثبت من عمل المؤلِّف علميًّا

[٥٦] من التراث الكلاسيكي «لا نرى إلا ما اختاره الإغريق المتأخرون ليحفظوه، أو ما اختاره الرومان لينقذوه، وبصفة خاصة القيمة الدينية أو الأخلاقية أو الجمالية للأعمال في عصرهم، التي حرصوا عليها أكثر من حرصهم على القيمة التاريخية أو الفلسفية اللازمانية» انظر (Brague, 1991, p. 24) ولقد دعم العرب هذا الاتجاه عندما اكتشفوا النصوص الإغريقية التي صبغت بالصبغة المسيحية بعد مرورها «بالمدارس السريانية» (نفس المرجع، ص٢٦).

(فلا بد من الإبقاء عليها).[٥٧] وعلى أفضل تقدير فإن العليمين بالعربية والعبرية سيتصرفون مستعينين باشتقاق ساميَّاتي كثيرًا ما يوضح الغامض، بل إنهم يقومون بمقارنات تقارب بين مفاهيم هذه اللغات الحديثة ومفاهيم لغة الكتابة المصرية أو الأكادية، تمامًا مثل علماء الآثار إذ يسمحون لأنفسهم بمقارنة النصوص القديمة باللهجات الدارجة التي يتكلمها الناس في مواقع الحفائر،[٥٨] بل سيوغل البعض في ما هو أبعد من ذلك، فيحتمون بـ «علم آثار أعراقي» ethno-archéologie، وهو فرع جديد من المعرفة تولد عن ملاحظة التشابهات بين أسلوب حياة المشتغلين بالحفريات من أهل البلد وأسلوب حياة المجهولين الذين يكتشفون آثارها.[٥٩]

وينبغي أن نسجل أن حجة عالم الشرقيات المشدد على ألفته بالنصوص يتناقض مع التفسير الاستشراقي التقليدي الذي تشهد عليه هذه المقدمة التي استهل بها عالم المصريات الكبير سيرج سونيرون Serge Sauneron كتابه عن الكهنة المصريين:

> «لكي نفهم مصر القديمة علينا أن نفقد فكرة أن نجد فيها في وقت واحد ثقافتنا واتجاهاتنا ... لقد عاش المصريون في عالم غريب عن عالمنا كل الغرابة،

---

[٥٧] انظر Claude Lévi-Strauss, Histoire de lynx, Paris, Plon, 1991, p. 14.

[٥٨] وعلى الرغم من أنني لا أمنِّي نفسي بأن أحشد بلا عناء إلى جانب هذا الرأي المباغت كلَّ الشكاكين، فإنني سأبينه بمثالين. فاللغة المصرية، على الرغم من أصولها الأفريقية جزئيًّا، ليست دون قرابة بالعربية: يشهد على ذلك تفضيلُ الكتابة من اليمين إلى اليسار، وترتيب الكلمات على نحو يجعل الفاعل يلي الفعل، واستخدامٌ واسع للجمل الاسمية، واستخدامُ أصوات غير معروفة في اللغات الهندوروبية مثل الهمزة والعين والقاف والحروف الساكنة المفخَّمة. ودون أن نستطيع إثبات علاقة استمرارية بين اللغتين نشير إلى كلمتين مشتركتين بينهما: مشرق وأمير masrw = mashreq = couchant (!!) imy-r = amir = dirigeant وهذه الحال أكثر ورودًا بين الأكادية والعربية: الشمس، الرب (= shamsh shams = soleil; rabu = rabb = seigneur) أما الكلمات المستعارة من لغة إلى لغة فهي كلمات أكثر سطحية من أن تعتبر مقْنعة. ومن الظواهر الأكثر إثارة نذكر المتناظرات الدلالية بين كلمات مختلفة صوتيًّا. فكلمة pharaon التي أصبحت في العربية فرعون per لم تكن سوى dôr ʼalâ، أي البيت الكبير بالعربية. وهناك تواز مثير كذلك بين السومرية BALA والعربية dawla أي دولة، وسأعود إلى ذلك في الباب الحادي عشر. والفعلان العربي والسومري اللذان اشتقت منهما هاتان الكلمتان يعبران كلاهما عن معنى: دال، دولًا أي انتقال من حال إلى حال؛ داول أي جعله متداولًا، تارةً لهؤلاء وتارةً لهؤلاء «تغير الحظ» أو «الأُسَر المالكة التي تلي الواحدة الأخرى».

[٥٩] انظر Kramer, 1979.

عالمٍ كان متقدمًا إلى درجة تثير الدهشة ببعض منجزاته التقنية ... ولكنه كان كذلك بدائيًّا إلى درجة تثير الدهشة أيضًا فيما يتعلق بالبنيات الجوهرية لحياته الذهنية ... فالبحث في الحضارة المصرية عن صياغة أولى، لم تبلغ الكمال بعد، للنزعة الإنسانوية — الهومانية — الإغريقية اللاتينية، خطأٌ، وسعيٌ عقيم. إنما علينا على العكس أن نفهم أن شكلًا من الإنسانوية — الهومانية — المستقلة كل الاستقلال عن نزعتنا الإنسانياتية الهومانية، منبثقًا من مجتمع بلا رباط مباشر يربطه بمجتمعنا استطاع أن ينتج أعمالًا تساوي في قيمتها الأعمال التي حفزت عليها حتمياتٌ أخرى.»[٦٠]

هذا الحكم الذي لا استئناف له كان يمكنه أن يدين سلفًا الكلام التالي، لو لم يكن في المقام الأول موجهًا إلى السياح الذين دعاهم المؤلف إلى «ألا يقارنوا معبد الأقصر بكاتدرائيةٍ ما، والفرعون بالملك المتربع حاليًّا على عرش مملكة، ومدفنًا ملكيًّا بضريح نابليون» (ولو لم يكن متوازنًا بضروب التشجيع المعكوسة تماثليًّا من أولئك الذين يبحثون عن آثار النصوص المقدسة التاريخية). ولكنه لا يمنع المتخصصين، على قلة ما يأخذون به من الاحتياطات المعمول بها لدى الباحثين المحترفين، من أن يرفضوا هذا المنظور القائل بالتأثير الثقافي.

## (٤-٢) من الشرق القديم إلى الشرق الأوسط

المستشرق، إذا ما قارنَّاه بالمتخصص في التراث الكلاسيكي الإغريقي الروماني، ولم نعد نقارنه بالعالِم المتخصص في علم الإنسان، يظل محتفظًا بميزة: فهو في الواقع يدعونا إلى أن نتجاوز البحث عن نقاط مشتركة بين الأنظمة الشرقية وبين الأنظمة الكلاسيكية الإغريقية الرومانية، مؤْثرًا محاولة إلقاء الضوء على الأشكال السياسية للشرق الأوسط الحالي من خلال الأشكال السياسية للشرق القديم.

فالاستشراق يغير عندئذٍ طبيعته، لم يعد السَّلَف الشرعيَّ للكلاسيكية (ذات التوجه الإغريقي الروماني) من خلال انقلاب في المنظورات من تلك الانقلابات المتكررة في تاريخ

[٦٠] انظر Sauneron, 1957, pp. 8–9, de l’édition de 1988.

العلوم انبثق الاستشراق من الكلاسيكية بطريقة غير شرعية (وهذا أمرٌ استشعره سيرج سونيرون، وهو على حق في ذلك). كان نظر أجيال من الإنسانويين — الهومانيين — humanistes الغربيين منذ سنوات تكوينهم منفصلين عن زملائهم المستشرقين، الذي تركز على المدينة الإغريقية la Cité grecque والجمهورية الرومانية la République romaine، يتركز بدوره على الشرق وقد جرى تحويره إلى أفق ثابت وإلى صور «توراتية». هذا الشرق، الذي يعتبر التجسيد الأول للفكر العمومي العالمي universaliste أعلنوه مقرَّ محاولة ادَّعوا أنها عقيمة كانت تستهدف استعادة عصر العقل. وزجوا به إلى ماضٍ سحيق له صفات الباروك baroque[٦١] وأُبدل هذا الشرق بشرقٍ أوسط أبصروا به ابتداءً من الشاطئ الشمالي للبحر المتوسط، يتسم من سمات الأسرار والفتنة في نظر الإنسانويين بما اتسم به في ماضي الزمان في نظر الإغريق. عالم صورته الأحلام ... سراب علمي ... وهمٌ سياسي: هكذا أصبحت المنطقة منذ القرن التاسع عشر كل هذا كما يبين كتاب إدوارد سعيد الممتاز عن الاستشراق بحميَّة ومبالغة.

وليس في إمكان عالم الشرقيات أن يستبعد بكل بساطة حجة لا قياسية incommensurabilité التصورين، التصور الغربي والتصور الشرقي؛ لأن الفلسفة الإغريقية وأقوال الأنبياء شكلت بنية التراث الذي انتقلت إلى المتخصصين في الشرق الأوسط. فليس الرجوع إلى المصادر القرآنية والتلمودية والإنجيلية بغية العثور فيها على مبادئ الحقيقة قاصرًا على أنصار الحكومة الإلهية المنظمين وحدهم. فالعلم نفسه تحرِّكه هذه الحركة الرجعية بالمعنى الحرفي للكلمة: فها هم أولاء يذهبون إلى أن الكتب المقدسة تفسر كل شيء دون أن يدركوا أن هذه القضية (النافلية دينيًّا إلى أبعد حد) لا يمكن البرهنة عليها إلا بمصطلحات عقلية لا روحانية. وليس من الصعب أن نتصور المصير الذي يهدد التاريخ الذي كان دائمًا يُتهم بأنه يحيط الوحي بعلم الباطن. وهذا هو عالم الشرقيات الذي حام حوله الشك من قبل لافتقاره إلى الواقعية التاريخية، يدان بالإغراق في المادية.

وتاريخ ما قبل الإسلام في نظر المسلمين أنفسهم «تاريخٌ مستهجن» أو «ذاكرة مستحيلة» كما تقول جوسلين داخليا Jocelyne Dakhlia[٦٢] والبحث عن «آثار نبوئية»

---

[٦١] هذه الكلمة ذات الدلالات المتعددة منها وصف اتجاهات فنية في عصور مختلفة، تعني في استخدامها العام سمات الغرابة والعجب. (المترجم)

[٦٢] انظر Dakhlia, 1987, pp. 241–267.

مبشرة بالنبوة تضفي على الماضي قبل الإسلام شيئًا قليلًا من التشريف، ولكن هذا الماضي يخرج محوَّرًا قد حوره التاريخ تحويرًا شديدًا؛ ذلك التاريخ الذي أراد لنفسه أن يكون رجوعيًّا régressive، فلم يصل إلا إلى أن يكون تراجعيًّا rétrospective. وهكذا نجد بعض المسلمين يُمَوقِعون طوفان نوح في شمال أفريقيا (أي في المنطقة التي يضمها المؤلفون الأنجلو أمريكان إلى الشرق الأوسط Middle East) ويذهبون إلى أن سفينة نوح جنحت عند جبال الريف في المغرب، وأن منطقة نَفطة — وهي حاليًّا تونسية — كانت أول منطقة برزت بعد انحسار الطوفان، ويقال إن نَفطة Nefta كان لها «مرفأ» خرجت منه فيما بعد زرافات الحجيج الأتقياء إلى مكة. ويقولون إن برج واحة تَوزَر Tozeur بناه أحد العمالقة (عماليق التوراة)، ليكون نسخة من برج بابل، بل ومن «صرح فرعون الذي كان يريد له أن يعلو ليبلغ رب موسى». في كثير من الأساطير الشعبية المغربية يملك ملك مصر النمط الرمزي للتعالي، على نحو ما جاء في التوراة وفي القرآن اللذين يرسمان لفرعون صورة نكراء وكافرة. والثنائي الذي يكونه فرعون مع امرأته «آسيا» — التي تعتبر في نظر المسلمين أفضل نساء العالمين بعد «مريم» — يمثل على نحوٍ استعاري التضاد بين رجل محكوم عليه بالعذاب يرمز إلى الجبروت والظلم وبين امرأة ضعيفة، صديقة للضعفاء، يحبها الله ... «تمثل الإيمان الصادق». من تحت هذا التضاد الكلاسيكي بين المستبد الأعمى وبين العبد البصير، نتبين دون مشقة حكمًا مسبقًا واسع الانتشار، يقسم الجنس البشري بين رجال سماويين، أسسوا سلالة نسب، ونشروا دينًا، وبين نساء من أهل البلد، وأمهات همجيات، معبودات بدائية،[٦٣] كما نتبين وجهًا آخر للاستشراق يبرر موضوعه (دراسة الشرق القديم قبل الإسلام) وعلى الأقل يبرر المنهج (تنميط stéréotype الاستبداد الشرقي).

ها نحن نرى أن تاريخ السياسة في الشرق القديم إذ تعاد كتابته ليس مجردًا من الفخاخ. هل تستحق المخاطرة بمعالجة حقبٍ سابقة على تنزيل الأديان السماوية الكبيرة معالجةً ضد التيار الهوماني من ناحية، وضد هوى المستشرقين و«الشرقيين» من ناحية ثانية، العناء الذي يتطلبه خوض غمارها؟ الإجابة بديهية: إننا عندما نقبل خوض غمار هذه المخاطرة نستطيع أن نعيد للشرق القيمة العامة العالمية التي يضمها بين جوانحه. والمقاربة بين الماضي البعيد أشد البعد وبين الحاضر المتأجج أشد التأجج، إذ ننأى به

[٦٣] نفس المرجع، ص٢٥٨.

عن التهمش في مقولة «استثنائية» أو مغبرة، تُظهر في حركة واحدة استمرارية الأسئلة وتنوعية الإجابات على المشكلات التي تطرحها السياسة على جانبَي البحر المتوسط. إنها تبين أحيانًا التشابهات المقلقة بين الابتكارات الشرقية في الماضي وبين الأشكال السياسية الحاضرة التي يبدو عندئذٍ أن تطويرها جاء ثمرة جهد ديناميكي محلي أكثر مما جاء ثمرة استيراد مؤسسي. إنها تدعونا إلى أن نكتشف دون حكم مسبق ما فينا من أرفع درجات الإنسانية: لا نقول مقولاتنا الإدراكية catégories de perception المبتناة من خبرات منوعة، بل نقول قدرتنا المشتركة على أن نقف موقف الفاعل المفكر مكوِّنًا على نحو حر العالَم من حيث موضوع للنظر ومجال للحكم.

الباب الثاني

# ظهور الفرد

تظن جميع مصادرنا التقليدية عن الشرق القديم — وهي المصنفات الكلاسيكية الإغريقية الرومانية والمصنفات التي كتبها منتمون إلى الحركة الإنسانوية الهومانية أو مستشرقون أو مؤلفون عرب — أن الشرق القديم خالٍ من الأفراد المستقلين استقلالًا ذاتيًّا sujets autonomes. هذه الفرضية التي لم توضع قط موضع الاختبار والتي تفترض وجود عالم خالٍ من الأفراد الأحرار والمسئولين individus libres et responsables سمحت على الرغم من ذلك بالحكم على أنظمتهم بأنها «استبدادية» despotiques ثم جاء في وقت جد متأخرٍ اختراع المواطن citoyen الذي ندين به للفلاسفة الذين شغلوا بموضوع الفرد sujet فهناك فرد له وجود بمقتضى الحقوق، وهناك فرد مفكر عند الهيلِّينيين، وهناك فرد بمقتضى الواجب أو فرد بمقتضى الأخلاق عند اليهود. وحتى نكف عن تخيل الشرق القديم مأهولًا فقط بكائنات êtres اجتماعية طيِّعة وتابعة، لا بد من أن نثبت أن عالم الشرق القديم هذا كان أيضًا عالمًا من أفراد يعرفون ويعقلون بل ويحسبون، يعرفون حقوقهم التي شغلوا بصياغتها عن وعي أخلاقي.

وعلماء المعرفة ينزعون إلى الاعتقاد بأن من سبقوا سقراط من فلاسفة هم أول من تصوروا العالَم في أذهانهم من حيث هو أفراد individus. وقيل إن الكائن البشري،[1] وقد أُخرج بالفكر من عالم الأشياء الطبيعي، تحرر آنذاك من نزوات مَلِكٍ أو إله أو مَلِكٍ إله، وكان هؤلاء حتى ذلك الحين هم وحدهم الذين أدركوا العالم. هذه الفرضية ترتكن على

[1] être humain معناها الدقيق «الكائن البشري» وهي مقابل «إنسان» بالعربية وهي الكلمة التي نستخدمها. (المترجم)

فكرتين بسيطتين: أولاهما أن الغربيين هم وحدهم الذين درسوا الطبيعة من أجل متعة معرفتها، وثانيتهما أن الغربيين سبقوا غيرهم إلى الاهتمام بالثقافات الأخرى. والفكرتان في الحقيقة فكرة واحدة: نحن الغربيين نقول إننا اخترعنا الفرد الفاعل le sujet بأن منحنا أنفسنا — في منعطف القرن الخامس — العالم الطبيعي الفيزيقي والعالم الاجتماعي ليكونا موضوعات objets للمعرفة.

ومعنى هذا أن الخروج من القديم العتيق (الأرخائي archaïsme) يفترض هكذا أن النشاط الفكري أصبح تفكيرًا مضاعَفًا: فلم يعد البشر يقنعون في تفكيرهم بملاحظة الطبيعة؛ بل شرعوا يفكرون في أفكارهم الخاصة. ووصل الحال إلى أن عوالم مختلفة محتملة عرضت لهم، وأنهم شكوا في حواسهم، واخترعوا البرهان، ثم التجريب من أجل أن يدحضوا أو يثبتوا أبنيتهم الافتراضية. ولا بد من أن الشرقيين القدامى اخترعوا هكذا علم المعرفة، علم شروط صحة معلومة، لكي تكون مؤلفاتهم قابلة لفهمنا وتكون اختراعاتهم نافعة لنا.

هل فعلوا هذا؟ لو كانوا قد طرحوا علمهم للنقد، واعتمدوا حكاياتهم الأدبية بتوقيعاتهم من هذا المنطلق وبهذه النية، وقعَّدوا براهينهم الرياضية، لكان الرد بالإثبات أيسر[٢] إلا أننا لا نبغي لنا أن نقف منهم موقفًا أكثر تشددًا من موقفنا مع الإغريق. فلا ننسى أن الإغريق الذين أخذوا على عاتقهم أن يجعلوا بينهم وبين الواقع مسافةً، كاشفين بذلك عن فكرٍ واعٍ بذاته، اكتشفوا العقل لأسباب رديئة: فهم لم يكتشفوا العقل عن شغف بالعلم (أي البحث عن حقيقة الطبيعة المطلقة، تلك الحقيقة التي يؤدي إليها حتمًا كل استدلال عقلي مطابق للقواعد العمومية العالمية للمنطق) وإنما اكتشفوا العقل عن ولعٍ بالبلاغة (البحث عن الحقيقة النسبية للحجة الأكثر إقناعًا، حتى لو كانت حجة مصطنعةً، عارفين أن طريقة صياغة السؤال تُكيِّف الإجابة)؛ لم يكتشفوا العقل عن تجرد سقراطي، بل عن نفعية اتخذت مسبقًا سمات رومانية[٣] كذلك قلب الإغريق حدود الفضول العلمي: كانوا يريدون أن يفهموا العالم الاجتماعي قبل العالم الطبيعي الفيزيقي مدخلين العقل

---

[٢] يرى ميشالوفسكي أن «سمة اللاتفكير non-réflexivité الظاهرية عند أبناء الرافدين تتأتى من تقنياتهم السردية المجردة من اللغة البعدية métalangage؛ فالبناء الأدبي نفسه عندهم هو الذي يعبر عن المعنى التفكيري، وليس شكل النص.» انظر Michalowski, 1990, p. 387.

[٣] برونشفيج يؤكد ذلك بقوة ولكن ضد التيار السائد. انظر Brunschwig (1991).

بذلك على نحو أيسر في الثقافة التي وجدوا أنها الطبيعة اللاعقلانية. وفيما عدا الهندسة، كانت مفاهيمهم عن العالم متغلغلة تغلغلًا عميقًا في الأساطير الميثولوجية[٤] كما تبين النظرية الأرسطوطاليسية عن الكرات السماوية المتداخلة وجاذبية الأجسام من وسطها الطبيعي؛ فالأجسام الثقيلة تلحق النواة المعدنية للكوكب بينما تطير الأشياء الخفيفة نحو الأثير.[٥]

وكان أبناء الرافدين هم أيضًا قادرين على التفكير تفكيرًا مزدوجًا، لأنهم لم يجهلوا الإقناع (كانت الحوارات التي لم يكفَّ الفلاسفة قط عن الشغف بها من أصل بابلي)[٦] ولم يجهلوا وجود قوانين (قانون التاريخ الذي يجعل له معنى، والقانون الاجتماعي الذي يكافح اللانظام «الخاءوس chaos»)[٧] دون أن يكونوا — شأنهم شأن الإغريق — قادرين على إثبات قوانين الميكانيكا.

وما وضع حقبة عتيقة «أرخائية»[٨] على طرف نقيض من فترة كلاسيكية إلا إهدار مسبق لقيمة الشرق القديم في تكوين الثقافة السياسية الغربية. وهو يعني أن نجعل التاريخ يدور حول محورٍ نريده أن يكون محورًا زمنيًّا وجغرافيًّا، يمتد من الخروج[٩] إلى الحروب الميدية،[١٠] ومن كنعان إلى أتيكه Attik[١١] مرورًا بكريت وأيونيا Inia[١٢] ولقد

[٤] انظر Elkana, 1986.

[٥] انظر Thomas Kuhn, La révolution copemicienne. Paris, Fayard, 1973.

[٦] نجدها مثلًا في قصيدة إيرا Erra التي ترد فيها على التوالي الحجج المؤيدة والرافضة للحرب، أو للسلطات الاستثنائية انظر Bottéro, Kramer, 1989, p. 680–727 ولدينا هنا كما يرى ماشينيست Machinist (1986, p. 195) دليل على ثقة أبناء الرافدين في غلبة الكلام على القوة. ويذكر أيشلر Eichler (1987, p. 82) كذلك «التقاليد الاسكولائية» و«المنهجية السقراطية» التي نجدها مستخدمة في تعليم الحقوق لإرشاد قضاة المستقبل إلى تفسير المواضع البينبينية في القانون.

[٧] يستخدم المترجمون لتعريب مصطلح الخاءوس الإغريقي كلمات منها: العماء والخواء والفوضى قبل الخلق. (المترجم)

[٨] كلمة من أصل إغريقي arkhaikos تدل على معنى القدم السحيق السابق على العصور الكلاسيكية. (المترجم)

[٩] خروج بني إسرائيل من مصر. (المترجم)

[١٠] الحروب بين الإغريق والفرس في النصف الثاني من القرن الخامس قبل الميلاد. (المترجم)

[١١] شبه جزيرة جنوب شرق إغريقية. (المترجم)

[١٢] منطقة وسط آسيا الصغرى. (المترجم)

أسهب كارل ياسبرس Karl Jaspers في الحديث عن «عصر محوري» شرقي âge axial levantin ظن بعضهم في البداية أن عالمنا انبثق منه، قبل أن يروا فيه مرحلة ترتيب منظومي للمعارف الموجودة من قبل ممهدة السبيل للثروات الفكرية والسياسية الكبيرة في عصر النهضة[١٣] والرأي عند إيريك فوجيلين Erik Voegelin أنها كانت كذلك لحظة عملية مستمرة — لم تبلغ منتهاها — لتمييز المعرفة: في البداية كان العالم واحدًا، ولم يكن هناك فصل بين الدنيا والآخرة، الحق والباطل، الخير والشر. وبقصة التكوين la Genèse جاهر الشرقيون القدماء بنيتهم (الذاتية) لاكتشاف الحقيقة (الموضوعية)، ولأن يستنيروا بـ «نورانية» luminosité الواقع الفيزيقي مكررين عملية الخلق. تولدت المعرفة من النفثة الروحية pneumatique التي محت الخاءوس: وانفصلت الأرض عن السماء، والبشر عن الرب. وبدأ الزمان التاريخي بقصة الحدث الأول. وهذا هو الإحساس بحضورٍ إلهي متموقعٍ وراء الإنسانية يقذف الزمنَ إلى خارج عالمٍ أصبح عندئذٍ يتموقع بين «قبلٍ» (الإرادة الإلهية لخلقه) و«بَعدٍ» (نهايته والتوحد مع الرب). وكان الكون أقل «تكثيفًا». وأيًّا كان رأي فوجيلين — وسنعود إليه في الباب الثالث — فإن أبناء الرافدين والمصريين أبدوا وعيًا بالعالم في مثل حدة وعي العبرانيين في صياغتهم الخاصة للتكوين. لقد أوتوا هم أيضًا حدسَ فصلٍ أليمٍ جعلهم يصلون إلى وضع أفراد من ذوي المعرفة وأفراد من ذوي التاريخ.[١٤]

لم يكن الإغريق أول من اكتشف ما يمكن أن نسميه اليوم الوعي (وعي الفرد بأنه هو ذاته وشكه في وجود الآخرين). صحيح أنهم رفضوا التناظر بين السماء والأرض، ولكن دون أن يصلوا إلى أن يعيدوا خلق عالم اجتماعي متصالح على الأرض[١٥] فالعالَم الاجتماعي الإغريقي تجُوبُه التوترات بين ماضٍ وحاضر، أصلٍ وصيرورة، توترات تعرِّف بها التراجيديا على نحو رائع. وكُتَّاب التراجيديا يجعلون السياسة قابلة لفهم جمهور لم ترضه شروح الفلاسفة لأنها تبتعد ابتعادًا مفرطًا عن التفسيرات التقليدية للمجتمع[١٦]

١٣ في أوروبا القرن الخامس عشر وجزء من القرن السادس عشر الميلاديين. (المترجم)

١٤ انظر Voegelin, 1956, 1987.

١٥ انظر Eisenstadt, “The Axial Age Breakthrough in Ancient Greece”, 1986.

١٦ انظر Meier, 1991.

فحيث استطاع الرافدينيون[١٧] والمصريون أن يدمجوا النظام المدني في تصوراتهم للعالم، كان العبرانيون والإغريق يصطدمون بعدم التناسب بين مَلَكاتهم الجديدة ورُؤَاهم القديمة للكون.[١٨]

والحدس intuition يمكنه أيضًا بالقدر نفسه أن يؤدي إلى الارتيابية scepticisme الجلية كل الجلاء، يؤدي إليها بنفس سهولة القياس الفرضي الاستنتاجي hypothécodéductif وتبين صنوف المعاناة النفسية التي يصفها الكتَّاب السومريون أو المصريون بيانًا مستفيضًا قدرتهم على الاستبطان. ويمكننا أن ندرك الوعي بالذات وما يواكبه من الشعور باللاإيصالية incommunicabilité في السير الذاتية لعظماء هذا العالم[١٩] وفي مراسلات أقل الناس شأنًا وهم العمال والموظفون المستخدمون في مدن الموتى. ورسائلهم تترجم خيبة الرجاء حيال أنانية أشباههم («أنت لا تستمع لأحد لأن الأنا لديك متضخمة جدًّا»؛ «لقد كتبت إليك؛ وهذا أمر لا شأن لزوجتي به»[٢٠]؛ «ماذا ألحقت بك من أذى؟ حتى لو كنت حقًّا ارتكبت ما لا يعد ولا يحصى من السوء، ألا يمكن أن يؤدي عمل طيب واحد إلى جعلك تنساها؟»).[٢١] ولم يكونوا قط يخافون من أن يلوموا من هم أشد منهم قوة على ضيق فكر محزن؛ فهذا رجل اسمه ميريوتيف Meryotef يوجه

[١٧] نستخدم كلمات الرافديني، والرافدينيين، والرافدينية للتخفيف بدلًا من «من أبناء بلاد الرافدين أو ما بين النهرين». (المترجم)

[١٨] كان الإغريق يؤثرون الشهادة المباشرة، «بالعين»، على الكلام المنقول، ولكنهم، على الرغم من ذلك، لم يكونوا يخافون من نسبة الشهادة إلى الآلهة أو إلى ربات الفكر والفن؛ لأن قصة الأصول الأولى لا يمكن تأكيدها بالرؤية العينية، فليس هناك مخلوق شهد الخلق. فاكتشاف الفلسفة جاء إذن نتيجة غير متوقعة لهذا الحدس. ويقول براج Brague: إننا متموقعون في داخل عالم نحن حاضرون فيه على نحو شديد الراديكالية حتى إننا لن نستطيع أن نغادره لنلقي نظرة عليه من الخارج ولنحضر قدومه إلى الكينونة أو لنحضر وصولنا إليه ... فنحن مضطرون لأن نتوجه بعضنا نحو البعض الآخر لنستعير لأنفسنا يقينيات بلا سلطة وبلا أية قوة أخرى غير تلك التي تمنحها إياها موافقة أطراف الحوار (١٩٩٠ p. 31).

[١٩] انظر ليشتهايم Lichtheim, 1988, p. 2. وليشتهايم وهو يؤكد أن السيرة الذاتية «نوع أدبي غربي» يذهب إلى أن قصص الحياة تعبر عن التفكر ووعي الفرد بذاته.

[٢٠] انظر Wente, 1990, lettres no 206 et no 201 (XIXe dynastie), p. 148–149.

[٢١] نفس المرجع Ibid., Lettre no 295 (XXe dynastie), p. 178.

كلامًا إلى الأمير Ramsès-Maatptah رمسيس — ماعتبتاح: «لم أتلق رسالة منك. فما جدوى أن أرسل إليك الكثير من الخطابات إذا لم تكن أجبت حتى على واحد منها؟»[٢٢] وقد تصطبغ الفرحة بالصداقة المتبادلة ذاتها أحيانًا بصبغة ساخرة، على نحو ما جاء في رسالة كتبت في زمن الأسرة الثانية عشرة (حول عام ١٨٠٠ق.م.) علينا أن نقرأها على المستوى الثاني («يا للأسف أن تكون وصلت على خيرٍ، سليمًا معافى! ... هكذا ترى أننا سنقضي معًا وقتًا عصيبًا»).[٢٣]

إننا في كثير من الأحيان نعرف، من رسالة أو من توسل، عن وجود شعور شخصي أكثر مما نعرفه من كتاب فلسفة. وتنطبق هذه الملحوظة كذلك على الأدب الشبقي. ووجود هذا الأدب يعطينا الحق في أن نقرر أن كلَّ إنسان شخصٌ متفرد، وليس دورًا اجتماعيًّا، عندما يكشف مضمون هذا الأدب عن نساءٍ يعبرن بحرية عن رغباتهن، ولهن الحرية في ألا يكون للرجال أن يغرروا بهن، وعن بنات يتعلمن كيف يصبحن نساءً بالغات. وهناك قصيدة سومرية[٢٤] ألفت في منعطف الألفية الثانية تحكي حكاية بنت صغيرة اغتصبت لأنها لم تأخذ حذرها من المَلِك بما فيه الكفاية، ونال الملك عقابه:

«في مجرى الماء الصافي، لا تستحمي، أيتها الصبية ...
ولا تتنزهي على ضفاف جدول الأمير، يا نينليل Ninlil!
السيد صاحب النظرة البراقة ...
يمكن أن يلقي عليك ناظريه ...
ولكن نينليل نزلت واستحمت في مجرى الماء الصافي ...
صاحب السمو الجليل الأمير إنليل Enlil، تسلل خفية إلى خميلة السمار
غشا نينليل وضاجعها.

---

[٢٢] نفس المرجع Ibid., lettre no 23, p. 31.

[٢٣] نفس المرجع Ibid., lettre no 105, p. 85.

[٢٤] أرجو أن يلاحظ القارئ أنني في الترجمة لم أستخدم في التعبير عن العلاقات الجنسية الكلمات المباشرة المقابلة حرفيًّا للنص، ولكن القارئ الواعي يستطيع أن يتصور الأصل بعباراته المباشرة. وليس هذا هو النمط الوحيد الممكن للترجمة، ولكنه النمط الذي اخترته هنا. ويستطيع من يريد متابعة هذا الموضوع النظري العملي في الترجمة أن يطالع ما كتبته من دراسات عنه. ونقط الحذف الثلاث موجودة في الأصل. أما ما قد أحذفه أنا فسيكون بين قوسين معقوفين: [...]. (المترجم)

ولمست يدُه ما طالما اشتهاه المشتهي ...
وذات يوم كان إنليل يجوب أرض كيور ... Kiur
فأمر الآلهة الكبار بالقبض عليه ...
وسط أرض كيور Kiur.
وقالوا له «يا إنليل Enlil يا أيها المغتصب، ابرح المدينة!»[٢٥]

والحكاية عادية، الحكم القاسي الذي وقع على المغتصب هو مفاجأة إلهية. ونينليل Ninlil هي «الصغيرة ذات القبعة الحمراء» قبل أن يحين زمانها، اجتذبها الجدول والخطر المحيط به، معبرة عن رغبتها في أن تصبح زوجة وأُمًّا، ومحتجة في ذلك ببراءتها:

«أريد أن أضاجعك!» هذا ما صارحها به إنليل.
ولكنها أبت.
قالت: «عضوي [...]
ولا أستطيع أن أوسعه!
[...] ولا أقدر على الوصال.
إذا عرفت أمي، فستعاقبني؛
وإذا عرف أبي، فسينبذني؛
وستسخر صاحباتي مني»[٢٦]

الإله (إنليل = Enlil) باغتها وتمكن منها. فلما أحبته حلا له أن يعود ليغتصبها من جديد متخفيًا في أشكال مختلفة، خارقًا هكذا نظام ملأ رفاقه الآلهة وإن تظاهر بأنه يحترمه. والنص خليط من الحكاية ومن النشيد الديني يعظ جمهوره ويبين له شرعية الزواج واحترام الطفولة، وامتيازات الملك، وهو يعيد تأكيد القاعدة بكشفه عن الاستثناء، كذلك يبين الرغبة المتساوية لدى الرجل والمرأة في جدارة مشتركة حيال الحب. إننا بعيدون كل البعد عن معابد اللذة، بعيدون عن المصوِّر جان أُوجيست دومينيك آنجر

[٢٥] انظر Bottéro, Kramer, 1989, p. 106-107.

[٢٦] كما ذكرت في الملحوظة الهامشية رقم ٢٤: النقط بين الأقواس المعقوفة إشارة إلى كلمات لم أترجمها، وهي على أية حال تسمي الأعضاء التناسلية باسمها وتسمي العملية الجنسية باسمها، فلزم التنويه. (المترجم)

Jean Auguste Dominique Ingres [1780–1867] ولوحته «الحمَّام التركي» Le bain turc عام ١٨٦٣م، حيث تبدو غانيات خليعات مستهترات وكأنهن نذرن لمجون الحريم، كذلك نحن بعيدون عن خيالات ماكس فيبر Max Weber الذي أغرق زهده البروتستنتي في طقوس بدوية عربيدة orgies bédouines،[٢٧] بعيدون عن الرحلة المعنونة Voyage pittoresque de Constantinople et des rives du Bosphore تلك الرحلة التي ألفها ترويتل Treuttel وفورتس Würtz عن رسوم للسيد ميلِّينج Melling والتي نشرت في باريس في عام ١٨١٩م، وفيها يقال لنا عن سراي بيشيك تاش Beschik-Tasch «المقر العادي للسيد العظيم في فصل الصيف» ما يلي.

(لِمنظرِ قصرٍ شرقي جاذبيةٌ قوية تشد الفضول. استبدادية صارمة تحفظ تَوَحُّدية في العادات وفي الفنون وفي ترف إمبراطوريات آسيا حتى إن قصر عاهل عثماني يمكن أن يصور في مخيلتنا مساكن ... أردشير ...[٢٨] ونحن إذ يقودنا هذا الميْلُ الذي يجرنا نحو كل ما تغشاه أستار السر الغامض، نتحرق شوقًا إلى أن ننفذ داخل هذه الأسوار الرهيبة حيث وضعت الملذات تحت حراسة الرعب).

هل يستحق سر نينليل كل هذه الشراهة؟ أستار المقصورة الشفافة تحيط بهالة أكثر مما تستر عناقًا متيمًا ونديًّا مثل أنشودة حب بابلية تاريخها أربعة آلاف سنة، تقول الحبيبة للحبيب:

«نبضات قلبكَ لحن بهيج ...
ملامستكَ حلوة ناعمة ...
وسريري بالبخور معطر ...
مد يدَك اليسرى وضع يدك على [...]
داعب [...]
هيت لك [...].»[٢٩]

---

[٢٧] طبقًا للتحليل البارع الذي قدمه برَيَان تورنر Bryan Turner, Weber and Islam, 1974.

[٢٨] = Artaxerxés [Artaxercei أردشير].

[٢٩] انظر Westenholz, 1987, p. 423. وهذا الأدب شبقي érotisme، وليس أدب فجور pornographie على النحو الذي نجده في معالجة العجز الجنسي. وهناك شواهد تؤكد أن الرذائل لم تتغير قط على مدى ثلاثة آلاف سنة [...]. رجع في أمر هذه الشواهد إلى كتاب بيجس Biggs, 1967, p. 22, 25 et 33.

وكانت قصائد الحب المصرية أكثر عفة، ولكنها لم تكن أقل صفاءً. كان الرجال والنساء في وادي النيل تصيبهم صاعقة الحب «فلا يعودون يعرفون في أي مكان من الدنيا هم» وكانوا منذ القرن الخامس عشر قبل الميلاد يعبرون عما بهم بعبارة جميلة:

«آهٍ، فريدةٌ هي، أختي، لا ندَّ لها،
أجملُ الجميلات ... بشرتها وضَّاحةٌ
ونظرة عينيها فتَّانةٌ
وكلام شفتيها حلوٌ ...
وجيدها دقيق طويل، ونهداها براقان
وشعرها من لازورد أصيل
وذراعاها أجمل من التبر
وأصابع راحتيها تحاكي براعم اللوتس.»

والحبيبة ترد على هذا التصريح بأسلوب يمكن أن يكون أسلوب بنت من زماننا اليوم تتمنع وتأبى أن تخضع للغواية:

قلبي يرتعد من الوجد
عندما أفكر في حبي إياك
لم يعد قلبي يسمح لي بأن أسلك مسلك العقلاء
إنه يرتجف في مكانه ...
لن أكحل عيني بعد اليوم بخضاب تجميل
ولن أتعطر بعد اليوم بطيب
قلبي يقول لي: «لا تقفي، تقدَّمي»
كلما فكرت في حبي[٣٠]

---

[٣٠] انظر لالويت Lalouette, 1987, p. 249–251 (Papyrus Chester Beatty I) والشِّعر المصري أحيانًا أقل رومانتيكية من الشعر في بلاد الرافدين، دون أن يكون فجًّا مكشوفًا مثله. ولا يخلو من نزعة «الماتشوية» Machismo (سيطرة الرجل على المرأة). («مشيتها نبيلة عندما تسير .../حتى إنها تجعل رقاب كل الرجال تظل ملتفتة نحوها لتراها») ولا يخلو من التقديس الوثني («ليتني كنت غسَّال ثياب أختي ولو لشهر واحد ...») انظر ب. ماتيو B. Mathieu, 1990, p. 27 et 100.

هل هناك حاجة إلى أن نضيف أن «العمومية العالمية» Univeralité لهذه العبارات لا يمكن بحال من الأحوال أن تستخدم دفاعًا لصالح «الخصوصية» Spécifité المدَّعاة غير المفهومة التي يخصون بها العادات الأنتيكية الإغريقية الرومانية، وهي في واقع الأمر لا تختلف في لا اسميتها anonymes ولا في فجاجتها المكشوفة عن عاداتنا؟

فإذا كنا نشك في الحساسية العاطفية الشخصية التي عبر عنها الشرقيون القدامى في نصوصهم، فلا يرجع شكنا إلى عدم وجود آثار دالة على العاطفة أو البهجة الخصوصيتين. وإنما يرجع ارتيابنا بالأحرى إلى الدور المناط بالمكتوب في حضارتهم وفي حضارتنا. فنحن بفكرنا نرى أن الكاتب الحقيقي يلتزم بمسئوليته بأن يؤكد آراءه الخاصة. وبأن يوقِّع أعماله بإمضائه. وأعماله هذه وقد تحلَّت بإمضائه تنتقل إلى الأجيال التالية مؤكدة تمايزها عن أعمال أخرى معاصرة، دون أن يعني هذا التمايز بالضرورة أنها تعارضها. والكاتب إذ يكتب للأجيال القادمة أيضًا لا يكتفي بأن ينقل إليها دون ذكر اسمه شاهدًا متواضعًا على عصره، بل هو ينشئ عملًا حقيقيًّا، مطولًا وعميقًا، يحدث في القراء المستقبليين أثرًا أي أثر. قليلة هي النصوص الشرقية التي تطابق هذه المواصفات المحدِّدة لأن كُتَّابها يمحون أنفسهم خلف حكاياتهم ولا يمهرونها بتوقيعاتهم، بل إن أسفار العهد القديم ذاتها كتبتها أيدٍ عديدة دون توقيعات.

إلا أن التوقيعات في بلاد الرافدين ليست نادرة. ويغلب عليها أن تكون متوارية في الفقرة الأخيرة من قصيدة، ويكتشف الإنسان التوقيع عندما يقرأ من أعلى إلى أسفل، جامعًا الحروف الأولى من أبيات القصيدة، حرفًا حرفًا من مطلع كل بيت، وقد يكتشفه أحيانًا من أسفل إلى أعلى، جامعًا الحروف الأخيرة من الأبيات، حرفًا حرفًا[٣١] ومن الأعمال ما هو منسوب [منحول] إلى كتاب مشاهير[٣٢] ومن الكتَّاب من يذكرون أسماءهم وأصولهم في مقلوب بيت من الشعر. وأعظم الكُتَّاب والشعراء حظًّا من الإلهام لا يكتفون، على الرغم

[٣١] انظر ماشينيست Machinist, 1986, p. 193. وتسمى هذه الطريقة في كتابة اسم الكاتب أو الشاعر بحروف متفرقة متتالية في بدايات أبيات النص أو القصيدة Acrostiches (بالإغريقية أكروستيخون). (المترجم)

[٣٢] ويلاحظ بوتيرو وكرامر أن «ابنة الملك، كاهنة إنهيدوانَّا Enheduanna نسب إليها قرض عدد من القصائد … بل نسبوا إليها عن طيب خاطر انتصار إينانَّا على إبيح La Victoire d'Inanna sur l'Ebih» (انظر Bottéro, Kramer, 1989, p. 96).

من تحفظهم، بكتابة سير ملوكهم (سيرًا وعظية تستخلص منها دروس للمستقبل،[٣٣]) بل يؤلفون أعمالًا تعتبر تفاسير حقيقية للتاريخ. وإحدى قصائدهم — ملحمة جلجاميش Gilgamesh — هي في الحقيقة تاريخ تأسيس أُوروك Uruk[٣٤] مدينة تحيط بها أسوار هائلة ظلت بعد إنشائها بقرون تثير فضولًا وتأملًا في حال البشر[٣٥] وقصيدة إيرًا Erra التي أنشئت حول عام ٨٥٠ق.م. قرضها رجلٌ اسمه كابتي — إيلاني — ماردوك Kabti-iláni-Marduk بن دابيبو Dabibu والتي تحكي عن سقوط بابل، تفسر هذا السقوط مُرَجِّحَة أنه حدث نتيجة تآكلٍ عادي نخر في السلطة، لا نتيجة غلطة سياسية كبرى. ويتيح الدهاء للشاعر أن يتحاشى التفسيرات المألوفة، رابطًا هذه أو تلك الكارثة بخطيئة الغرور — وهي حجج لا تتفق مع صورة بابل المقدسة، التي يفترض أن تكون باعتبارها مكانًا مقدسًا في مأمن من اللعنة الإلهية،[٣٦] وتلك طريقة في التفكير والتدليل تليق بهوميروس أو موسى. أما المؤرخون المصريون فإنهم يعرفون أن «الذاكرة تبدأ بكتاباتهم»، وهذا ما يعبر عنه بأسلوب لطيف نصٌّ يرجع يقينًا إلى وقت متأخر، ولكنه حلقة في تراث أدبي طويل. وطبقًا لهذه الوثيقة فإن «أساطين الكتابة»، «ملوك بيت الكتب»، «صُنَّاع المعرفة، قادة التعليم بكل أنواعه»، «يثبِّتون المعاملات في العالم»[٣٧] وهناك وثيقة أخرى قد تثبت أن مؤلفها كان «يستخدم حوليات قديمة ترجع إلى العديد من القرون ليؤلف قصة يستخلص منها عبرةً أخلاقيةً تستهدف من سيقرؤها.» ويعتقد المترجم أن هذا المؤلف «يبشر بتيتوس ليفيو Titus Livius[٣٨] أو بلوتارخوس Ploutarkhos»[٣٩] لأن عمله «عمل تاريخي أصيل

---

[٣٣] انظر Sollberger, Kupper, 1971, p. 58.

[٣٤] تكتب بأشكال مختلفة منها أُرُك وهي مدينة سومرية موقعها في الوركاء جنوبي العراق. (المترجم)

[٣٥] انظر ماشينيست Machinist, 1986, p. 194.

[٣٦] انظر بوتيرو وكرامر Bottéro, Kramer, 1989, p. 721–726 ويضيف المؤلفان: «إننا هنا أمام عقلية من الصفوة، أمام مفكر ديني حقيقي»، ص٧٢٢.

[٣٧] انظر ديرشان (Derchain, 1997, p. 11–12) لقد حكموا بأن الكتابة ضرورية لأنها تثبِّت في المدة الزمنية الالتزامات التي التزم بها أشخاص ذكرت أسماؤهم. وينطبق هذا الكلام على نوزي Nuzi في بلاد الرافدين حيث يلخص التيدينوتو tidennûtu (وهو «وثيقة قانونية يتبادل فيها طرفان ملكية» عقار) عملية التحويل مساندة لذاكرة أولئك الذين شهدوا عليها (Eichler, 1973, p. 6).

[٣٨] بالفرنسية Tite-Live، باللاتينية Titus Livius.

[٣٩] بالفرنسية Plutarque، بالإغريقية Ploutarkhos.

يحكي فيه شخص ما أحداثًا من الماضي يعرفها من مصادره، إذ يصطنع لنفسه الوسائل الأدبية في زمانه ليعلِّم معاصريه.»[٤٠]

وتاريخ العبرانيين والهيلِّينيين السياسي يبين كذلك (ولكن في وقت متأخر) كم يكون النقد والمقارنة خطيرين على السلطات القائمة عندما يصبحان نشاطين فكريين روتينيين يمكن أن يمارسهما كل إنسان بشرط أن يحترم قواعدهما. وما من نظام استبدادي استطاع أن يقاوم طويلًا رفض كل سلطة خارجية للفرد المتكلم، ولاختبار فرعيْ بديل واحد، ولمرحلتيْ تناوب أصبح من الممكن التفكير فيه. هل يكون العمل التقويضي أقل فاعلية عندما يتواضع أولئك الذين يبحثون عن الحقيقة ويكتفون بالتلميح إلى اكتشافاتهم الأصلية كلما خشوا من مخالفة التقاليد ومن قطع صلتهم بجماعتهم؟[٤١] والاحتجاج باللاإسمية (إغفال الاسم) يخفي في الواقع خط دفاع آخر لدى حَمَلَةِ التراث الأنتيكي الكلاسيكي. وبعبارات فوجلين Voegelin لم يتفكك تَكَاثُف العالَم compacité إلا بعد مولدِ فَرْدٍ أخرج نفسه من النظام الاجتماعي كما خرجت القبائل اليهودية من النظام الكوني l'ordre cosmique. ولا يكفي أن يفكر الشخص في نفسه على أنه مختلف، فلا بد من أن يتحمل تبعات موقفه هذا الذي اتخذه. وبينما بلغ الإغريق هذا المبلغ في المجال المدني، وبلغه المسيحيون في مجال المسئولية الأخلاقية، اجتهد الرافدينيون والمصريون في أن يهوِّنوا من إضافاتهم الشخصية، وأن يسجلوا ابتكاراتهم في سجل الاستمرارية.

وكانت أعرافهم الجمالية conventions esthétiques على سبيل المثال تشهد على مفاهيم اجتماعية متجمدة، برضاء الفنان أحيانًا. والصور الوجهية portraits — صور

---

[٤٠] انظر ديرشان (Derchain, 1992, p. 36 et 46) ويضيف المؤلف: «ونحن بلا شك ما زلنا بعيدين عن الانطلاق العظيم لهذا النوع (التاريخ) في الحضارات الكلاسيكية ...» ولكننا نقول إن عبارة «تأسيس سيزوستريس الأول لمعبد» لها كل خصائص التاريخ. ألا يمكن أن نعتبرها بحق بدايات التاريخ Les débuts de l'Histoire؟ ويبين جريمال (1994) Grimal كيف أنه كان من المألوف إرجاع تاريخ الأحداث المفعمة بالعبر إلى زمن جد بعيد، تلك الأحداث التي كان كاتبوها يصنعون منها حكايات أخلاقية أو مقالات في فن السياسة.

[٤١] انظر ماشينست Machinist, 1986, p. 201، وهو يطرح هذه الفرضية ليفسر السمة التلميحية التي يتسم بها الوعي بالذات في بلاد الرافدين.

وجوه الأشخاص — إذا ما قورنت بالروائع الإغريقية يمكن أن تعتبر لا شخصية[٤٢] وسواء كانت تشكيلية أو أدبية فالأرجح أنها تعبر عن رؤية للعالم مختلفة عن رؤيتنا. ويبدو أن المصورين والنحاتين كبحوا جماح موهبتهم لكي يحترموا المعايير التي جرت بها التقاليد ويدمجوا الشخصيات المتفردة في عالَم الميثة mythe[٤٣] ولم يطلقوا العنان لفنهم إلا في مناسبات استثنائية. ثم إنهم بالغوا في تشويه الواقع وكأنهم أخذوا بمعايير جديدة — من قبيل تلك التي عرفها عصر العمارنة (في عهد أخناتون)، وتمثلت في إبراز سمات الشخصيات الممثلة إبرازًا يصل إلى حد تشويهها — وكأنما كان الوعي بامتهان أسلوب مقدس على نحو دنيوي يدفعهم إلى تأكيد تجاوزاتهم بإضفاء شكل كاريكاتوري على الأفراد في أعمالهم الفنية.

ولكننا مع ذلك نتبين دون مشقة الأشخاص الكبيرة التي حفظت لنا المتاحف رءوسها وأقنعتها أو تماثيلها النصفية. فمِن تحت النمط الملكي الواحد الموحد تتمايز الوجوه بعضها عن البعض الآخر. ومن المؤكد أن مؤثرات الموضة يمكنها أن تفسر هذا التمايز: فكل جيل من النحاتين يمكن أن يكون له أسلوبه الخاص، هذا من ناحية؛ ومن ناحية أخرى يمكن أن تكون الصور الوجهية التي يزيد ما بها من حيوية عن الطبيعة صورًا مثالية التمثيل مكونة على سبيل الاقتباس من أجمل سمات رجال ونساء حقيقيين. فهذا الفرعون من الأسرة الرابعة يختلف في أعيننا عن ملكٍ من الأسرة السادسة بنفس القدر الذي يتيح به المظهر العام لأحد الساسة الفرنسيين وطابع صورته الفوتوغرافية ترجيح إلحاقه دون خطأ بالجمهورية الثالثة على إلحاقه بالجمهورية الخامسة. وثمة عامل آخر يلعب على الرغم من ذلك دورًا لا يجوز إغفاله، ألا وهو التقمصية le mimétisme. فالتقمصية التي تظهر شواهدها على أقارب رجل دولة ما لا تترجمها فقط في طريقتهم في الحديث، وإنما هي تحوِّر مشيتهم وطريقتهم في التعبير. وإذا كانت صور ساستنا الآن

[٤٢] الصور الوجهية للأشخاص فقط، فليس هناك من يجادل في جدارة الشرقيين في مجال النحت كما تبينها إنجازاتهم في تمثيل الحيوانات بل والنباتات. ونجد أمثلة عديدة على هذا في كتاب ميخيتاريان Mekhitarian, 1954 (وبخاصة الصفحات ٤٠، ٤١، ٥٨، ٧١، ٨٢، ٨٧، ٩٨، ٩٩، ١٠٣، ١٠٤، ١٣٧).

[٤٣] نظرًا لأن الميثة mythe شيء آخر غير الأسطورة legend فقد استخدمت كلمة ميثة معرَّبة، وقد ألفنا من قبل كلمة ميثولوجيا. وما زلنا بحاجة إلى كلمات عربية مناسبة لكلمات أخرى مثل أرخائي، وخاءوس، وتيمة وموتيف، إلخ. (المترجم)

منمطة، فأقرب الظن أن صور نظرائهم من أبناء العصور الأنتيكية القديمة كانت منمطة هي الأخرى كذلك.

يشهد على ذلك رأسان بديعان من الجرانيت الوردي محفوظان في بروكلين Brooklyn، الأول رأس واحد من حاشية الملك، يشبه الرأس الثاني — رأس خوفو Khéops — شبهًا كبيرًا: نفس الوجه المدور، نفس شكل الأنف، والعينين والفم، فقد مثَّل النحَّاتُ الموظفَ على مثال صورة سيده. ولكنْ هناك شيء طفيف لا يكاد الإنسان يدركه يضفي على فرعون وحده هالة الرئيس: ألا وهو أن تعبيره يبدو «مباشرًا على نحو شرس»، وعضلات رقبته مشدودة، ونظرته العمياء تتسم بحدةٍ تكاد ألا تُحتمل. لا شيء يسمح بنسبة هذه الصورة الوجهية يقينًا لباني الهرم الأكبر، لا شيء سوى هاتين العينين الصغيرتين، وهاتين الوجنتين البضتين وهاتين الشفتين الغليظتين، تلك السمات التي نجدها على تمثال صغير من العاج عليه الخرطوشة الملكية. وبالمقارنة: نجد في التمثالين الجرانيتيين أن وجه الموظف النبيل المجهول يبدو منطفئًا على الرغم من التشابه المقصود أو اللاشعوري. وهناك صورة وجهية ثالثة، جانبية profil، نحت سطحي بارز، لكاتب اسمه إيتويش Itwesh من الأسرة التالية، ليس بين هذه الصورة الوجهية والصورتين السابقتين أي سمة مشتركة: فأنف إيتويش كبير ومدور، وشفتاه رقيقتان وذقنه منسحب إلى الوراء، وتلك سمات فارقة تميزه بين ألف.

ومن الممكن أن تصبح الواقعية عُرفًا جماليًّا Convention esthétique. وهكذا فإن تلك الصورة الوجهية لملك من الأسرة الثانية عشرة هو سيزوستريس الثالث Sésostris III لا تشبه مطلقًا الصور الوجهية السابقة: فلسبب نجهله لم تعد المثالية التي فُرضت على تمثيل الأب سيزوستريس الثاني هي القاعدة الملزمة عند تمثيل الابن بجفنيه العريضين، وتجعيدتيه الواضحتين في وسط خديه، وفمه المعبر عن إرادة[٤٤] أما في حالة مونتوإمحعت Montouemhat الذي خدم ثلاثة أنظمة في العصر المتأخر فإن الاستقلال الذي أتيح له في هذه الفترات المضطربة سمح له بأن يجعل النحاتين يمثلونه ملتفًّا بالمئزر الفرعوني، ولكن بسماته الخاصة. فتماثيله العديدة «بأسلوبها الذي يميل ميلًا خفيفًا إلى المثالية لا يعوزها استهداف التشابه»[٤٥] أما الملكة حتشبسوت Hatchepsout فإنها قوَّت نزوع

[٤٤] Ancient Egyptian Art in the Brooklyn Museum, 1989, planches 8, 9, 13, et 21.

[٤٥] انظر لوكان Leclant, 1961, p. 279 وهو يعلق بالكلمات التالية على الصور الوجهية المختلفة لمونتوإمحعت: Montouemhat «العضلات مرسومة بقوة … والرأس مشكَّل بقوة؛ والتعبير يبدو مريرًا

نحاتي الأسرة الثامنة عشرة إلى أن يظلوا أشد أمانة حيال الأشخاص التي ينقلون سماتها، عن حرص منها بلا شك على حفظ أنوثتها تحت المسوح الفرعونية.

وهكذا خلفت لنا الشخصيات البارزة صورًا وجهية لها عَبَرَت القرون الطوال. وهي عندما تُجرد من حلياتها (تسريحات، شعر مستعار، لحى إضافية) تصور أفرادًا لهم من سمات البشرية مثل ما لرءوس نفرتيتي الشهيرة. وشخصيات العالم الأدبي أو الدوائر السياسية عندما تجرَّد من عناصر الضغوط الشكلية القديمة تبدو قريبة منا إلى حد عجيب. قريبة منا مثل الشخصيات غير المسمَّاة التي نقل الفنانون في أعمالهم أحيانًا سماتها. لننظر مثلًا إلى هذه الصورة من الأسرة الثامنة عشرة المحفوظة في متحف بيروت «عمل نحات عاشه بحسه وفكره ابتداءً من داخل الشكل، وانطلاقًا من بنية العظم نحو اللحم الذي يغشاها تمامًا ويوائم متطلبات التوتر الداخلي.» يمكن أن نقرأ فيها «زمنًا باطنيًّا لا هو من راحة نائيةٍ، ولا هو من فعل أو قرار، ولا من تهجدات روحية، وإنما هو من أحلام يقظة حزينة ومعاناة متغلغلة خفية» استسلم لها رجل «تنخفض وصيلات فمه على نحو لا يكاد الإنسان يلمحه»، «ويحيط ظل تجاعيده الناشئة بفمه وذقنه»[٤٦] لم نعد نشك إلا قليلًا فيما ندركه من القدرة على المبادرة أو في التصميم والعزم لدى الأشخاص المصورة التي ألهمت نحاتي هذه التماثيل، ولذلك فنحن لا نعود نلقي بها

… العينان غائرتان في هالتين، وهناك تجاعيد عميقة رسمت ممتدة من فتحتي الأنف إلى ركني الفم» (ص٤)؛ و«اللحية قصيرة ومربعة وكثة تحدد الوجه من أسفله. في هذه الخطوط الجامدة المتقشفة يبدو الوجه مبتسمًا — ابتسامة صافية، ولكنها متوترة قليلًا؛ تحت الأنف المعبر عن قدر من القوة، رُسِمَ الفم رسمًا صلبًا؛ والعينان المتقاربتان إحداهما من الأخرى تغوصان غوصًا طفيفًا تحت منحنى الرموش» (ص٤٠). «والرأس رأس رجل مسن ينظر إلى أمام نظرة مستقيمة مشحونة بخبرة وبمكر لين. وهناك تجاعيد تؤكد تعبير الوجه الذي يستشف الإنسان عظامه القوية البناء. والوجنتان بارزتان … والفم يعبر عن حسية وعن شيء من مرارة في آنٍ واحد» (ص٩٩). والنصوص المحفورة في قواعد تماثيل مونتوإمحعت تكشف أيضًا عن تحرره المؤقت. ويشدد جان لوكلان على الصفة «المتفردة التي تتصف بها في معبد، كتابة محفورة تنضوي على خصوصية مفعمة بالشخصية. يا له من تناقض مع سجل العبارات الإنشائية ذات الطابع العام التي تكررها بلا كلل أو ملل النصوص المتأخرة التي كتبت على القبور» والذي مهد له مونتوإمحعت (ص٢٣٧).

[٤٦] انظر تيفنان Tefnin, p. 138–140. وانظر كذلك القطع شديدة الواقعية في مجموعة Petrie Collection التي علق عليها أ. باج A. Page, 1976 وبخاصة رءوس الرجل رقم ٤٧ و٤٨ و١٠١ و١٠٢ و١٠٥، والمرأة غير المتوقعة المنحنية على عودها (رقم ٨٠).

إلى جوف عالَم عتيق سحيق ناعم، على اعتبار أنه وجه بلا تعبير، جوف العالَم الغامض الهرمسي المستغلق لمجتمع مجرد من الأفراد المبدعين، نظن أن البشر فيه لم يبحثوا فيه عن القوانين الفيزيقية والحقوقية أو الأخلاقية.

## (١) هل هي فكرة عتيقة؟

يعرف كل إنسان منذ كلود ليفي شتراوس Claude Lévi-Strauss أن طرق المعرفة متعددة. والاختلاف بين الثقافات لا يأتي من التعارض بين الظمأ إلى المعرفة غير المغرضة وبين الحاجة القوية لمعرفة النبات والحيوان والسماء من أجل البقاء. والبشر لا يعارض بعضهم بعضًا فيما يتصل بالمضمون — فتنظيم العالم نشاط عمومي شغف به «البدائيون» أكثر منا — أما فيما يتصل بالشكل، شكل معرفتهم — فالهنود الحرم لهم فكر ملموس أقرب إلى عمل الهواية اليدوي، بينما نحن نفضل التجريد الأكثر تواؤمًا مع العلم. بقي أن نتبين هل التبرير الذي ذكرناه ينطبق على الشرقيين انطباقه على الهندومريكيين.

ولا جدال في أن الرافدينيين والمصريين كان لهم نشاط ترتيبي تصنيفي مشهود لا يعرف الكلل والملل. أما الرافدينيون فقد وضعوا قوائم طويلة لتاريخ العصور أو للتاريخ الطبيعي رتبت طبقًا لمبادئ تصنيف دقيق معقد. وهم لم يخترعوا فقط المعجمات الأولى للغات من السومرية إلى الأكادية التي حرصوا فيها على بيان النطق والنبرات، بل وضعوا كذلك أول كتب نحو معروفة متضمنة التحليلات اللغوية لمورفولوجيا الألفاظ[٤٧] وكانوا يحفظون وثائقهم في صنوف من المكتبات أشهرها مكتبة آشوربانيبال Assurbanipal التي عثر فيها على عدد كبير جدًّا من النصوص الجارية مرتبة طبقًا لمبادئ تشهد عليها

[٤٧] انظر ماشينيست Machinist, 1986, p. 198: والمثل المذكور يدل على الانتقال من البابلية القديمة (كيف يقولون «وضع» بالسومرية والأكادية) إلى البابلية الحديثة (المقطع السومري الأصل الموجود في الفعل البابلي الحديث الذي يعني «يضع» حللوه بوضوح واعتبروه مقطعًا بادئًا يشير إلى أن الفعل مصرَّف في الماضي: «قد وُضع»). انظر كذلك شبايزر Speiser, 1942, p. 56. أما جيلب Gelb (1977, p. 14 et 28) فيذكر أن كَتَبَة إيبلا Ebla في الألفية الثالثة كانوا يعرفون مجموعتين مختلفتين من خطوط الكتابة السومرية وما لا يقل عن تسع لغات ساميَّة.

مكتبة إيبلا Ebla[٤٨] (بأقسامها ورفوفها وقاعات المشورة والحفظ المؤقتة أو الدائمة)[٤٩] ومكتبة ماري Mari[٥٠] (بتبويبها الزمني)[٥١] أو مكتبة حاتوزا Hattousa (بكاتالوجات ألواحها وأحجارها ذات النمط الخاص وحجمها الصغير غير المعهود والتي ينبغي اعتبارها بمثابة «إتيكيتات»)[٥٢] كل هذه الابتكارات تذكرنا بإتقان التدبير في مملكة أوجاريت Ugarit[٥٣] الكنعانية التي كانت تميز في التصنيف بين ملفات الإدارة المركزية ومحفوظات الإدارات الإقليمية[٥٤] وقام السومريون والأكاديون بإحصاء الشعوب المجاورة وعاداتهم — المتمد وكانت يقينًا متصلبة بعض الشيء بحسب متطلبات الاستعراض — لتمييزهم عن «الشعب» ن بالمعنى الحرفي،[٥٥] وهو الشعب الذي يأتلف من أهل المدن جنوبًا وشمالًا. ولقد عرفوا كيف يظهرون حسًّا رفيعًا جدًّا بوحدتهم الثقافية الخاصة على الرغم من البلايا السياسية العاتية. وهكذا عبروا عن «إرادة تحقيق نظام» في العالم، لا عن ضرورة بيروقراطية أو تربوية يمكن أن يدعي البعض أنها أرغمتهم على وضع فهارس قابلة للتخزين والنسخ.[٥٦]

---

[٤٨] مدينة إيبلا وتكتب كذلك أيبلا، وموقعها تل مَرديخ جنوب غرب حلب بسوريا. (المترجم)

[٤٩] انظر بيتيناتو Pettinato, 1981, p. 48–51 وينتهي بيتيناتو إلى أن الطريقة التي كانت الألواح ترتب بها على الرفوف كانت تسمح بتحديد التاريخ والمحتوى. أما المخازن فكانت محددة تخصصيًّا بالموضوعات. انظر في هذا الشأن ماتييه Matthiae, 1985, p. 60–71.

[٥٠] مدينة ماري السومرية وتقع على نهر الفرات، وموقعها في سوريا «تل الحريري» (المترجم)

[٥١] انظر بوتيرو Bottéro, 1957, p. 171 في «ماري» كان تبويب محفوظات كل مكتب يستخدم ما يشبه السلال.

[٥٢] انظر لاروش Laroche, 1949, p. 14.

[٥٣] وتكتب أيضًا «أوغاريت» وموقع هذه المدينة الكنعانية «رأس شمرا» شمالي اللاذقية بسوريا. (المترجم)

[٥٤] انظر شيفَر Schaeffer, PRU II, p. 14 و«الملفات» هي spr. أما محفوظات الشرق التي كان من الممكن الوصول إليها من المدينة فكانت مخصصة لقوائم بيانات مسماة عن المخصصات والمشاركات، و«شهادات شهود، وتحكيم، ومنح، وأحكام، ومراسيم» وتسجيلات الوقائع «العامة أو الخاصة التي تتصل بمصالح التاج» (انظر شيفَر Schaeffer, PRU III, p. XXX). وأما محفوظات الغرب «التي وضعت في المدخل الرئيسي للقصر الذي تؤدي إليه طرق المملكة، وبخاصة طرق حي الميناء» فكانت مخصصة للنصوص الإدارية للأقاليم، «ضرائب مدن المملكة وقُراها». انظر كذلك نوجيرول Nougayrol, 1956, p. 2.

[٥٥] أي المشتق من كلمة «مدينة» مقابل الكلمة اللاتينية. (المترجم)

[٥٦] انظر مناقشة لارسن المتعمقة Larsen, 1987, p. 203–225.

## (٢) الاستدلال العقلي المجرد

كان البابليون على نحو خاص يحبون لوحات الأرقام حبهم لقوائم الأسماء: وهناك ألواح اكتُشفت في بلاد الرافدين تبين «نمط تفكير يستخدم التصنيف باعتباره أداة للعمل على مستوى المفاهيم conceptuel»[٥٧] وتستند هذه الألواح إلى نظريات رياضية ولا يمكن أن يكون اكتشافها قد جاء وليد المحاولة والخطأ. ونجد أحد هذه الألواح يمثل بوضوح تطبيقًا واعيًا — وإن لم يكن صريحًا — لنظرية فيثاغورث[٥٨] ويصدق هذا الكلام أيضًا على المصريين الذين كانت قوائمهم، علاوة على ذلك، بحسب تقديم واضعيها الصريح لها، وسيلة للتعلم وللتقدم عقليًّا،[٥٩] وقد أصبحت بعض هذه القوائم ألواحًا تبين التكرار على نحو قريب من الإحصاء وقد جرى توفيقها لتوائم أرقام الموارد القومية.

وعلى الرغم من عرض العمليات الرياضية بطريقة لوغاريتمية «بتسلسل نوعي لمراحل الحل دون شرح عام»، فإن العمليات الرياضية تفترض «تسلسلات منطقية (قد لا تكون مقصودة عن وعي، ولكنها من قبيل التسلسلات التي يعتمدها متخصص عصري في الجبر عندما يبدأ عملية حسابية قبل صياغة كل التفصيلات).»[٦٠] اكتشف الرافدينيون نوعًا من الجبر يسمح لهم بأن يضيفوا سطوحًا إلى أطوال، ولكنهم تعثروا في الأعداد العكسية؛ واكتشف المصريون نوعًا من الهندسة (وجعلوا ط وهي النسبة التقريبية أو العلاقة التناسبية بين نصف القطر ومحيط الدائرة «البي π» تساوي ٣,١٦ بدلًا من ٣,٤١٤) ولكنهم تعثروا في الكسور (فلم يعرفوا الـ ٣ / ٤ الذي كتبوه ١ / ٢ + ١ / ٤). إلا أن المشكلات التي طرحتها الحياة العملية (الحسابات الفلكية، والحسابات الضرائبية، والحسابات المعمارية)[٦١] اضطرتهم جميعًا إلى التقدم على مدارج التجريد، والكف عن

[٥٧] انظر ريتر Ritter, 1990, p. 100.

[٥٨] نفس المرجع السابق، ص١٩٧.

[٥٩] انظر لارسن Larsen, 1987, p. 209. وهو يستشهد بجاردنر Gardiner, 1947, vol. I, p. 2.

[٦٠] انظر بورباكي Bourbaki, 1974, p. 10.

[٦١] يعطي جاردينر Gardiner, 1911, p. 16–19. بضعة أمثلة على ذلك (أحد الكتبة يتحدى منافسًا أن يحسب جرايات فرقة عسكرية، وأن يحدد عدد العمال اللازمين لنقل مسلة كبيرة، ولرفع تمثال ضخم، ويصوغ في كل مرة السؤال على هيئة المسائل الكثيرة الشهيرة التي كانوا في المدرسة يلاحقوننا بها لنحلها).

التعامل بالممارسة والشطارة مع الأعداد كما قد يتصرف المشاركون في لعبة بالتليفزيون تطالبهم بحساب المجموع الكلي لأرقام تسحب بالقرعة (مثلًا ١٧ × ١٢ = (١٧ × ١٠) + (١٧ × ٢) = ٢٠٤)[٦٢] وانتهى المصريون أنفسهم إلى أن وجدوا قاعدة استخراج كسر الكسر (إذا قالوا لك «احسب ثلثي الخُمس؟»، فعليك أن تحسب مرتين ثم ست مرات ... وهكذا ترى ما ينبغي عمله مع كل كسر). والشارح على حق في أن يضيف: «هذا النص الصغير فريد بين كل المسائل الرياضية التي نعرفها. إلا أنه مثل نصوص كثيرة أخرى يبدأ بما يريد عمله: حساب ٣ / ٢ ثلثي كسر. يلي ذلك كما هو مألوف في هذه النصوص المثل الخاص الذي تجري دراسته. أما ما يلي ذلك فليس مألوفًا ... إذ يكلف الطالب بأن يضرب مقام الكسر الأول في ٢، ثم يضربه مستقلًّا بعد ذلك في ٦ ... نقول بلغة اليوم × ٣ / ٢ $N = 1(2N) + 1(6N)$ وهذه قاعدة عامة.»[٦٣]

ولنا أن نتفق مع الشارح على أن المسارات التي تؤدي إلى العلم تختلف باختلاف الثقافات، وأن الرياضيات ليست تجريدية بحتة (كم يفترض المفترضون اليوم) وليست ممارسية بحتة (كما كانت في زمان التراث الأنتيكي على ما يدَّعون). لم تكن الأمور التي شغل بها علماء الرافدين أو العلماء المصريون مجردة ولا محسوسة، بل كانت من نوع الأمور التي تشغلنا نحن اليوم: كان المطلوب دائمًا أن يتسلح الإنسان عقليًّا ليحل مشكلات جديدة بالاستعانة بالقواعد الموجودة، أو ليقوم بتعديلها إذا لم تبلغ الغاية. وبالنظر إلى الهدف المنشود فإن قضايا العرض تعتبر على الأحرى قليل الأهمية.

ونحن، إذ نأخذ كل الجوانب في الاعتبار، نرى أن المعارضة التي يقيمها ليفي شتراوس بين علم المحسوس وعلم المجرد معارضة خادعة؛ لأن صنوف التقدم التي حققها القدماء (الإغريق والشرقيون على حد سواء) أبعدتهم في البداية عن التجريد الأصيل (دين مؤسس على العناصر الأربعة، رمزية الجبر[٦٤] الشكلية)، لكي تقودهم فيما بعد إلى واقعية محسوسة (عبادة آلهة على شكل البشر، واقعية الهندسة المرئية). هاتان المرحلتان ستنتظران نشوء وارتقاء الفيزياء الرياضية الحالية لكي يتم التوفيق بينهما؛ فالغربيون إذن لم يخترعوا

---

[٦٢] انظر تولمر Tolmer, 1971.

[٦٣] انظر ريتر Ritter, 1989, p. 58 ... انظر كذلك داميرو وليفيفر بورباكي Damerow, Lefevre, 1981, p. 106–113.

[٦٤] = Algébre.

علمًا مجردًا قاطعين علاقتهم «بعلمٍ للمحسوس» نُسب خطأً إلى الشرقيين[٦٥] أما الشرقيون فقد خلطوا هم أيضًا المحسوس والمجرد على شكل ملحوظات بلا ترتيب وبلا مفاهيم، ملحوظات تربطها بعضها بالبعض الآخر عقلانيًّا منظومةٌ مركبة مؤسسة على مبادئ التدرج الطبقي والتناسق والتصادف، إلخ[٦٦] وميرسيا إيلياد Mircea Eliade نفسه وهو ينسب إلى الشرقيين فكرًا «ممارسيًّا منطقيًّا» empirico-logique[٦٧] يقر بأن لهم شكلًا من التجريد يختلف عن التجريد عندنا (نحن الغربيين).

## (٣) التحليل الممارسي للسببية

يمكننا أن نشك في أن الشرقيين وقفوا عند هذا الحد. فأنَّى للزاعمين أن يزعموا بالفعل أن الشرقيين جهلوا الحتمية الطبيعية عندما اعتنوا عناية كبيرة بتصنيف مؤلفات أساسية — من نوع الكتب التي يسمونها «أسس» — تأتلف من أبواب وفقرات مسترجعين على طول الصفحة مئات من الوقائع استخرجوا منها بعد ذلك توقعات؟[٦٨] كيف يمكن أن نصدق في الاتجاه العكسي أنهم لم يُرِيدُوا قط أن ينسلخوا عن العالم الطبيعي، وأنهم بقوا غارقين مغمورين في عالم الميثولوجيا الشعري، وأنهم كوَّنوا دائمًا مع الكون جسدًا واحدًا على مدى تاريخهم الطويل كل الطول؟ إن تشبيه صناعة التعدين بعملية توليد — الحداد يخرج المعدن إلى الحياة فهو ينتزعه من بطن الأرض قبل أن يعطيه شكلًا واسمًا —[٦٩] لا ينبغي أن يؤدي بنا إلى اعتبار القدماء أكثر جهلًا بالسببية causalité مما كانوا (والسببية أكثر عمومية من الحتمية déterminisme لأنها تقيم علاقات بين إشارات أكثر

---

[٦٥] انظر إلكانا Elkana, 1986, p. 61 … ونجد في هذه المحاجة من جديد تخطيط جاستون باشلار عن التطور العلمي الذي انتقل من اللاعقلاني إلى الواقع، لا العكس: Gaston Bacheland, Le nouvel esprit scientifique, Paris, PUF, 1934, 1975, 183p ….

[٦٦] انظر … Larsen, 1987, p. 215.

[٦٧] الممارسي = empirique.

[٦٨] نفس المرجع السابق Larsen, 1987 ص٢١٣ تتيح ملاحظة أكباد حيوانات وُصفت على الطريقة التي تقدم بها لوحات اختبارات رورشاخ الانتقال من تقرير (يربط حادثًا ما بتحور شكلي معين اتخذه كبد ولوحظ في ذلك العصر) إلى نبوءة (تربط حادثًا مستقبليًّا بتحور شكلي معين لوحظ قبل أن يحدث).

[٦٩] انظر إيلياد Eliade, 1991, p. 69–91 …

مما تقيم علاقات بين أرقام فهي تجمع التفاح والكمثرى.[٧٠] والتشابه بين العملية اليدوية والعملية الرمزية يسمح بتجميعها بحسب مبدأ توافقات لا يزال قائمًا لدى الهندومريكيين أو السيبيريين في مستهل القرن. وهو يسمح بوضع شيء من الفهم في عالَم من الصعب فهمه، ولكنه لا يتضمن أن البابليين نسبوا إليهما نفس القضية (الولادة) لأنهم في حالة استقامة هذا الافتراض لم يكونوا ليتخلفوا عن العمل على إنتاج الذهب بتخصيبه كما يخصب النبات، أي تخصيب خام المعدن (على طريقة الضمات التيتانية الهائلة التي كانت الطبيعة ثمرتها طبقًا لأقدم الأساطير الرافدينية المعروفة).

لقد أتاحت ترابطات وتربيطات الأفكار تكوين لوحة ضخمة عن تصنيف الأشياء والكلمات والكائنات، وكان ذلك العمل أول جهد جرى في سبيل خلق «مجال مفاهيم اعتُبر واحدًا موحدًا ... منذ بداية الألفية الثانية»[٧١] وكان في المقابل الخطوة الأولى نحو تكوين معارف متخصصة: وأدى الحصر الدقيق للحيوان والنبات وخام المعادن إلى اختراع علم الحيوان وعلم النبات وعلم طبقات الأرض. ولقد ورثنا شيئًا من هذا وهو ما تشهد عليه أسماء النباتات عندنا[٧٢] (شيكوريا كمون، كروكوس، إلخ)[٧٣] هذا التقرير يمكن أن يكفي لإسعاد من يأخذ بالنزعة البنيوية، وليس من شأنه أن يجعلنا نعتقد أن علم التعدين هو علم التوليد، وأن علم الفلك يُختزل إلى علم التنجيم وأن علم الطب متضمنٌ كله في التنبؤ. الأفضل أن نقلب الاستدلال raisonnement على أساس فرضية تقول بأن الشرقيين القدماء كانت لديهم علوم كيمياء وطب وفلك حقيقية أصيلة، وأن آثار هذه العلوم يمكن أن نجدها إذا ما بذلنا قليلًا من الجهد.

---

[٧٠] كما بيَّن باشلار في كتابه السالف الذكر: Bachelard, op. cit., p. 116. العالِم لا يقيس دائمًا؛ إنه يحاول أولًا أن يحيط بتوافق الظواهر ويفكر غالبًا في هذا التوافق دون أن يقيس كلَّ تنويعاته. وهو يجد الدروس الأولى للحتمية ماثلة في العلاقة بين إشارة وإشارة أكثر مما يجدها في العلاقة بين رقم ورقم.

[٧١] انظر ريتر Ritter, 1990, p. 108 من الصواب والعدل أن نذكر أيضًا بقية هذا الاستشهاد: «ومن المؤكد أننا كنا سنَشعر بالرضا لو كانت لدينا شهادات مباشرة من الممثلين الأساسيين، ولكن تلك هي بالضبط حال هذه العقلانية الناشئة وتتلخص في أنها لا تكون واعية وعيًا ظاهرًا بذاتها.»

[٧٢] انظر شبايزر Speiser, 1942, p. 54.

[٧٣] شيكوريا [هندباء] Chicorée باللاتينية الوسطى Cicorea باللاتينية الكلاسيكية Cichoreum بالإغريقية Kikhorion؛ كمون Cumin باللاتينية الوسطى Comin باللاتينية الكلاسيكية Cuminum بالإغريقية Kuminon؛ كروكوس Crocus (زعفران) وهو الاسم باللاتينية الكلاسيكية، بالإغريقية Krokos، إلخ. (المترجم)

لم تستند كيمياء الرافدين مثلًا لا على الأساطير ولا على السحر، ولم تتعلق بالدين ولم تبتهل إلى قوى فوق طبيعية، بل كانت كيمياء موضوعية وتجريبية. ولم تكن الاكتشافات التي توصلت إليها وليدة مصادفة، بل إنها اعتمدت على تركيم ملحوظات انصبت على حرارة الانصهار وخواص السبائك ونظام تتابع العمليات. وجرى التوصل إلى أسبقيات في استخدامات المركبات الكيميائية قياسًا على النتائج المرجوة وثمن المكونات والعمل اللازم لتحسين الخامات المتاحة في الطبيعة (شغل الذهب مع معادن أخرى، جمع الصودا بحرق نباتات بمعزل عن الأكسجين). ومستحضرات التجميل ووصفات الأدوية للصيدليات (بل وصفات الأطعمة!) نجدها على شكل مثيلاتها عندنا، على هيئة خطوات من التعليمات المركبة تبين بدقة الآلات والأعمال اليدوية وأوقات الركن الضرورية للحصول على المنتج. كل هذا حقيقي منذ القرن السادس عشر قبل الميلاد، بل ربما قبله: أما وجد الباحثون في تيبي جاورا Tepe Gawra جهازًا للتقطير يرجع إلى القرن الخامس والثلاثين قبل الميلاد.

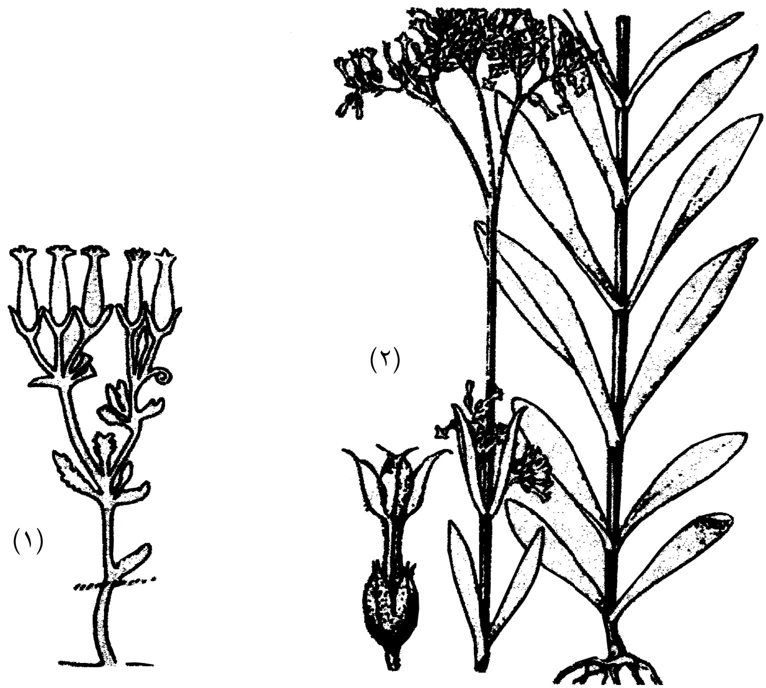
ليس من شك في أنه كانت هناك سوق للمنتجات التي تم إنتاجها منذ النصف الثاني من الألفية الثالثة قبل الميلاد: ونقصر كلامنا على المطبخ فنذكر طاسات القلي التي يرجع تاريخها إلى خمسة آلاف سنة، وهي تشبه مثيلاتها عندنا قبل اختراع تيفلون Téflon الأواني المعروفة باسمه.[٧٤]

وكان لأبناء الرافدين في مجال العلاج لوحات تقابلية عليها الأعراض والظروف (الملائمة والوخيمة) والأدوية، وهي لوحات كانت تسمح للممارس إرجاع الأعراض التي لم يصادفها من قبل قط إلى أمراض معروفة[٧٥] وكان الفحص الذي يجري من أجل التشخيص فحصًا دقيقًا وعلميًّا سواءً بسواء. وكان الممارسون وكذلك المرضى يبدون حرصًا شديدًا حيال الأدوية الموصوفة، وكانت هذه الأدوية الموصوفة تحتاج إلى التحقق من سلامتها على يد القائمين بالتشخيصات الذين كانوا يجربون أدوية جديدة بمهارة بهدف مراقبة كل العوامل المؤثرة[٧٦] وهذه روح منهجية نجدها عند العرافين. في القصيدة

[٧٤] انظر ليفي Levy, 1959 وبخاصة الصفحات: p. vii, 20, 34, 52, 56, 155, 193, 208.

[٧٥] وهذه طريقة يسميها ريتر Ritter «تقطيب» interoplation انظر ريتر Ritter, Babylone-1800, 1989, p. 35.

[٧٦] نفس المرجع السابق، ص٢٠–٢١ (مثال طبيب ملك ماري Mari واسمه زمري ليم Zimri-Lim، الذي كان يجرب عدة أدوية ليعرف أيها أنسب علاج لـ «حمى الجفاف»، ومثال ابنة الملك التي طلبت إلى الملك أن يتحقق من أن وصف حادثة وقعت بعيدًا يطابق الواقع).

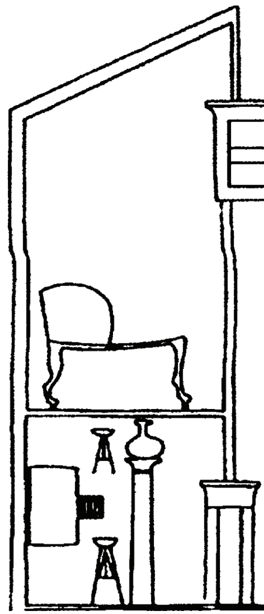



شكل ٢-١: روح المنظومة.
(١) علم الترتيب والتصنيف يوضحه هنا عرض نبات «مألوف جدًّا في صحاري فلسطين، ولكنه نادر جدًّا في مصر» على جدران «حديقة نباتات» تحتمس الثالث في الكرنك.
(٢) المقارنة برسم له في كتاب علم نبات حديث.

الشهيرة «جريمة سَرجون» crime de sargon يصيح إسارحادون Esarhaddon قائلًا: «دعوني أحقق ... في جريمة سَرجون، أبي؛ لقد جمعتُ كل علامات التطير ... ووزعتُها في مجموعات متعددة حتى لا تتقارب ولا تتحادث.»

وفي مجال الفلك هناك إجماع على أن الشرقيين القدماء هم الذين اخترعوا التقويم. ولما كانوا قد وضعوا التقويم لأسباب دينية، فقد هبط إنجازهم التقني فيه إلى المرتبة الثانية. وأيًّا كان الأمر فالمصريون هم يقينًا أول من جعل السنة الشمسية ٣٦٥ يومًا[٧٧]

[٧٧] انظر باركر Parker, 1971, p. 13.



شكل ٢-٢: الإحساس «الحديث» بالراحة. (تخطيط لغرفة نوم «مكيفة الهواء» على النحو الذي لا يزال معروفًا إلى اليوم في كثير من البلاد العربية، والحمام الملحق بالغرفة به نظام «الدُّش» (جزئية أعيد تكوينها من كسوة الطوب اللامع، بمعبد آتون في الكرنك، تمثل بيتًا خاصًّا، هو بيت تحوتنفر Thoutnéfer).)

وتكشف الطريقة التي توصلوا بها إلى هذه النتيجة عن منهجهم: فعلى مر العصور كانت السنة يتتابع مسارها إيقاعيًّا بحسب تصريف النيل، ومراحل القمر، وحركة نجمٍ ما قبل أن تعتمد على مشوار الشمس. وأدرك المصريون منذ الألفية الرابعة أن الحركة الظاهرية لنجم الشِّعرى اليمانية Sirius وهو الجرم السماوي الأنور — بعد الشمس والقمر — كانت تظهره بانتظام في مستهل الفيضان بعد غيبة مدتها ٧٠ يومًا. وأصبح الاستناد إلى هذا النجم الذي عرفوه باسم سوتيس Sothis وسيلة مريحة للتنبؤ بالفيضان أفضل من الاستناد إلى القمر الذي لم يكن تقويمه إلا فيما ندر يوفق بين الموسم المناخي وبين الموسم الرسمي للفيضان. وبغية المواءمة بين حركة النجم وبين حركة القمر كان من الضروري إضافة شهر — ثلاثين يومًا — كل ثلاث سنوات إلى الـ ٣٥٤ يومًا التي تمثل دورة الأرض بالقياس إلى الشِّعرى اليمانية. وتمثلت المرحلة الأخيرة في إبدال الشِّعرى اليمانية بالشمس،

وحلت أيام مقحمة محل المراوحة بين شهور عدة أيامها ٢٩ يومًا وشهور عدة أيامها ٣٠ يومًا، والمراوحة بين سنوات عدة شهورها ١٢ شهرًا وسنوات عدة شهورها ١٣ شهرًا. وكانت هناك حسابات دقيقة تمكن من التحويل من منظومة إلى منظومة أخرى: وثبت أن التقويمين يتطابقان عند نهاية دورة عدته ٢٥ سنة شمسية و٣٠٩ أشهر قمريَّة، وهو ما سمح بالإبقاء على التقويم القمري لأسباب دينية بجانب التقويم المدني الذي انتصر في كل مجالات الحياة الأخرى[٧٨] وتبيِّن غلبةُ التقويم المدني بوضوح أن الاحتياجات غير الدينية كان لها الأسبقية على المقررات الدينية منذ وقت جد مبكر في تاريخ وادي النيل. هذه الغلبة تدحض الحجة الكاذبة التي تدعي أن علم الفلك المصري لم يكن علميًّا لأنه جعل السنة تبدأ بزواج الشمس والنجم سوتيس Sothis. فهذا العلم، الذي مكَّن من تصفيف أعمدة الكرنك على أساس الانقلاب الصيفي[٧٩] أو إلى حساب مشارق ومغارب القمر والشمس في بابل بغض النظر عن طول النهار وطول الشهر،[٨٠] لا يجوز اعتباره أقل قربًا من علمنا لأن دوافعه العميقة مختلفة. فضبط النشاط الإنساني على دورة كوكب المُشْتَرِي Jupiter (الذي فضلوه على الشِّعرى اليمانية في بلاد الرافدين؛ لأن هذا الكوكب الطلسمي في رأي البابليين يتبع عن قرب أوثق مسار الشمس على فلك البروج) يحدد إيقاعات الحياة غير الدينية حتى لو كان ذلك لأسباب قدسية.[٨١]

أسماء الشهور وحدها هي التي حُفظت إلى اليوم عبر اللغات السامية تقطيع الزمن تحت تأثير ديني؛ لأن كلًّا منها كان يتسمى باسم احتفال كان يقام في ذلك الوقت من العام[٨٢] وكانت الفصول وحدها هي التي تعبر عن تأثير كوني لأنها كانت مرتبطة بأحوال طبيعية: كان المصريون يعرفون ثلاثة فصول (الفيضان والانحسار والغيْض، تقابل دورة

---

[٧٨] انظر كروب Krupp, 1983, p. 174.

[٧٩] نفس المرجع، ص٢٥٨.

[٨٠] نفس المرجع، ص٦٩.

[٨١] نفس المرجع، ص٦٨–٦٩ (مع التحفظ بأن ماردوك Marduk الذي وُصفت رحلته السماوية في قصيدة «الخلق» هو نظير المشتري).

[٨٢] ولكن هذه هي حال بعض الشهور عندنا (مارس Mars أي المريخ، على سبيل المثال) وبصفة خاصة أسماء أيام الأسبوع عندنا كما لاحظ كروب Krupp (1983, 62–63) فيوم الثلاثاء اسمه بالفرنسية Mardi وهو من اللاتينية Martis dies أي يوم مارس أو المريخ، والأربعاء اسمه بالفرنسية Mercredi أي يوم مركور أي عطارد، ويوم الخميس اسمه بالفرنسية Jeudi أي يوم جوبتر = Jupiter المشتري،

الحياة: المولد والنمو والموت) وكان السومريون يعرفون فصلين (الصيف والشتاء وهو ما يطابق الجو القاسي في بلاد ما بين النهرين الذي لا يعرف فصولًا بينية)[٨٣] ولا بد من أن ننتظر إلى أن يأتي البابليون بتقسيم السماء إلى اثني عشر برجًا، مفصلة إلى رباعيات.

أما التقسيم إلى ساعات فقد كان في وقت جد مبكر شبيهًا بتقسيمنا. وقصص الأحداث التاريخية مثل معركة ميجيدو Megiddo في القرن الرابع عشر قبل الميلاد تذكر ساعة نشوب الأعمال العدائية حسبها خبير بالاستعانة بساعة مائية محمولة. وشيئًا فشيئًا أصبحت قراءة الساعة أيسر وأقرب إلى الأمور الدنيوية: فعندما لم يكن لدى المصريين سوى ساعات مائية معقدة ومزعجة، قصروا استخدامها على كَتَبة منقطعين لصعوبات الحساب. ولكن هذه الخطوة كانت تعني تقدمًا بالقياس إلى فترات أقدم كانت ساعات النهار وساعات الليل فيها تحسب منفصلة بعضها عن البعض الآخر، ساعات النهار بالاستعانة بمزولة، وساعات الليل بساعة نجومية (تعمل بألعاب ظلال ومواقع ظاهرة للنجوم من منظور خيالي كاهنين يقفان متواجهين على شرفة معبد).[٨٤]

## (٤) هل هو عالم مسحور؟

أساء الشرقيون القدامى الفصل بين علم التنجيم وعلم الفلك، بين علم الكيمياء chimie وعلم الخيمياء alchimie، أي فصل العلم عن العلوم البعدية parasciences، ولكنهم على الرغم من ذلك أتاحوا لفلسفةٍ أن تولد. والرأي عند ميرسيا إيلياد Mircea Eliade أن التوتر الفكري لعصر النهضة يستمد أصوله من «التراكيب الذهنية الأولى لتاريخ بلاد الرافدين». فالخيميائي في الواقع يعتقد أن في مقدوره أن يبلغ بالطبيعة الكمال — parfaire بفضل تقنيات وشعائر نماء … والإنسان عندما يبلغ بالطبيعة الكمال، يهدف إلى أن يحقق لنفسه

---

والجمعة اسمه Vendredi أي يوم فينوس = Vénus الزهرة، ويوم السبت اسمه Samedi أي يوم ساتورن Saturne وهو زحل؛ ويوم الأربعاء اسمه بالإنجليزية Wednesday أي يوم أودين Odin ويوم الخميس اسمه بالإنجليزية Thursday أي يوم ثور Thor، إلخ.

[٨٣] نفس المرجع، ص٢٢ و١٧٦.

[٨٤] انظر سبالينجر Spalinger, 1996, p. 67–72 ويذكر المؤلف «سياقًا أكثر علمانية» سمح بتكوين اتحاد للمشتغلين بالساعات كان أقل انغلاقًا من الطبقة الكهنوتية التي كانت مكلفة بإعلان الساعة فيما مضى.

الكمال. هذا هو معنى «السحر» أيًّا كان magie، معناه: بلوغ الكمال والاستقلال الذاتي عن طريق استخدام «مثال» exemple الكون و«قواه» forces[٨٥] ومن السهل علينا اليوم أن نجادل في غياب الخط الفاصل بين الفيزياء والميتافيزيقا، وغياب التمييز بين التجربة العلمية ولعب الحاوي، غياب الاستقلال الذاتي للفلسفة المتضمنة في الدين، غياب الحق المتغلغل في الأخلاق. ويبدو أن «السحر» مسئول عن إجهاض العقل أكثر من مرة. هذا التفسير يسمح لنا بأن ننسى كم ينقصنا من ثقافة علمية، وبأن نخفي على أنفسنا أننا نتعلق بالخزعبلات وأننا مشحونون بالعلوم البعدية. وكل عصر وكل فئة اجتماعية تعرف كيف تبدو متسامحة حيال المعارف غير العلمية[٨٦] وأهل العلم الذين لا يشق لهم غبار يتشبثون بأمل التوفيق بين فيزياء النجوم والميتافيزيقا، بين هذا العالم هنا والعالم الآخر.

## (٥) السحر ... الدين ... العلم

والسحر، إذ يتعارض مع العلم، يتعارض كذلك مع الدين. ونحن مطمئنون إلى أننا لن نخلط الأنبيقات التي استخدمها الخيميائيون ومعامل الأبحاث الحالية؛ وأسهل من ذلك اختزال المعتقدات الدينية إلى سحر، والوحي إلى تخمين. وهكذا نجد السحر عند ملتقى كل نزعات العتيق الأرخائي. نجده في الصياغات القانونية كما نجده في الابتهالات، في العمليات التقنية وفي أعمال الشعوذة، في البلاغة وفي الشعر على السواء. وإن أربعة أبيات صبيانية وطقوسية تهدد القارئ سيئ النية بعقاب تنزله به قوى غامضة تكفي لشل تفكير شامل كثيرًا ما يكون عميقًا ورفيع المتطلبات من الناحية الروحية.

وتمثل مصر أرضًا مثالية لمثل هذه الاختزالات، ويبدو أن من السهولة بمكان القول بتناقض بين المعتقدات المحترمة أسمى احترام والخاص بما بعد الحياة وبين الخزعبلات المرتبطة بالآلام في الدنيا. إلا أن روبير ريتنر Robert Ritner يرى أن: «هذا الموقف التحقيري تجاه السحر يعكس مفهومًا غربيًّا خالصًا موروثًا عن العالم الإغريقي الروماني، ولا يطابق في شيء اللفظة المصرية الأكثر قربًا من السحر وهي لفظة «هيكا» heka التي تدل على قوة إلهية لا شأن لها بالأخلاق يستخدمها البشر والآلهة للحفاظ على

---

[٨٥] انظر إيلياد Eliade, op. cit., p. 120.

[٨٦] انظر فريدريك بون Frédéric Bon; Les discours de la politique, Paris, Economica, 1991, p. 223–240.

النظام المخلوق واستنزال التدخل الإلهي في الأمور الأرضية والسماوية وأمور عالم سفلي تحت الأرض. ليس من الممكن إقامة تناقض بين الدين والسحر باستخدام ألفاظ مصرية، فإذا كانت لفظة هيكا قد اعتبرت من قبيل التقريب الفج إلى مدلول لفظة magie السحر، فليست هناك كلمة مصرية تقابل الكلمة الفرنسية religion «دين».[٨٧]

وهكذا فإن استخدام دمى أو تماثيل صغيرة تمثل حورس طفلًا راكبًا على تمساحين — الجد القديم للقديس جورج[٨٨] قاهر التنين — يعود إلى الأسرة الثامنة عشرة على الرغم من أن الموضة انتشرت بعدها، وبخاصة في العصر الإغريقي الروماني. المريض سيشفى من مرضه، وسيقهر المرض مثل الإله الذي ينتصر على الزواحف التي تهاجمه: الثعابين، والعقارب، والشياطين، والوحوش البحرية، إلخ.

والمقاربة تفرض نفسها إلى الشامان — le chamane أي الكاهن الحاوي — الهندمريكي الذي يصاحب الولادة المتعسرة بتهدئة الأم في المخاض. والأم التي تقتنع من خلال أغنية المولِّد بأن نضال الجنين في الرحم من أجل الولادة هو من قبيل نضال الأرواح ضد الشياطين في العالم — وقد جعل كلود ليفي شتراوس من هذا النضال مثالًا على «الفعالية الرمزية» —[٨٩] هذه الأم تقبل ألمها على اعتبار أنه اضطراب كوني. إن نجاح تدخل الكاهن الحاوي الشاماني الهندمريكي، مثله مثل موجة انتشار الدمى المصرية الصغيرة، يرتكز بالفعل على عملية ذهنية عمومية هي: تنظيم العالم بفضل اكتشاف معنى جماعي للاضطرابات الشخصية التي يعاني منها المرضى. ولهذا فنجاح الشامان وموجة الدمى لم يكونا بحاجة إلى ألاعيب خداعية. فالكاهن الحاوي عندما يشم دخان الكاكاو لا يقوى حدة قدرته على التكهن، بل هو يقوي نفسه ويدعم شجاعته؛ والمصريون عندما يشربون الماء الذي غمست فيه الدمية الصغيرة لا يكتسبون الخواص الدوائية المفترضة في دمية رخيصة بقدر ما يبلعون معرفة أسباب مرضهم. ويذكر روبير ريتنر Robert Ritner أن «المعرفة» و«البلع» تعبر عنهما في لغتهما كلمة واحدة، بينما هناك كلمة أخرى تعبر في وقت واحد عن «التذوق» و«التجربة». فتحسس التماثيل المصرية

---

[٨٧] انظر ريتنر Ritner, op. cit., p. 104. وبديهي أن لفظة heka مكتوبة hk3 في الأصل.

[٨٨] عندنا مارجرجس. (المترجم)

[٨٩] انظر كلود ليفي شتراوس Claude Lévi-Strauss; Anthropologie structurale I, Paris, Plon, 1958, p. 205–226.

أو لحسها، وتسمية آلام الناس في بنما، كل هذا يجعل تصدع نظام الأشياء قابلًا للفهم وبالتالي قابلًا للاحتمال.

ومن المؤكد أن الإنسان يستطيع دائمًا أن يرى في توازي الأفعال والكلمات تطبيقًا «لقانون التوافق السحري»، كما يدَّعي ميرسيا إيلياد. وطبقًا لهذا القانون فإن كل شيء يحدث في منطقة من الكون (السماء مثلًا) سيتكرر حدوثه في منطقة ثانية من الكون (الأرض مثلًا) نظرًا لأن كلَّ أجزاء الكون، وكلَّ أعضاء الإنسان في داخل العالم الصغير[٩٠] الذي يحتويها، متضامنةٌ بعضها مع البعض الآخر[٩١] ولكن هذا القانون المزعوم ليس فيه من السحر إلا الاستخدام اللغوي المريح لكلمة سحري، إذا كان المقصود نشاطًا يسعى عامدًا إلى إحداث تأثيرات تنصب على الكل عن طريق عمل يتناول الجزء، أو هو الاعتقاد في الفعالية المباشرة للأفكار (ما يخالج فكر الإنسان من خشية أو أمل يوشك أن يتحقق منذ أن يفكر فيه الإنسان أو يتمناه، وهذه نزعة ذهنية توصف عادةً بأنها تخيل إمكان بث الروح الإنسانية فيما يخلو منها animiste).

أما «المتوافقات» correspodances التي كان الشرقيون القدماء يظنون أنهم لاحظوها فإنها استشرفت عندنا ما نسميه «المتناظرات البنيوية» homologies structurales بين تعبيرات مختلفة عن الثقافة (لغة، قرابة، ميثة، فن وعمارة) أو بين مواضع مختلفة من المواجهة الاجتماعية («الحقول»[٩٢] الاقتصادية والسياسية والدينية والعلمية ... إلخ) تحولت إلى قطع في آلية هائلة كآلية الساعة[٩٣] وما زلنا إلى اليوم، عندما ننسى تمسكنا بالصرامة العلمية التي تقوم منا مقام عقيدة المهنة، نخشى دائمًا أن نستنزل ما يخطر ببالنا من سوء: هطول المطر عندما يكون الجو صافيًا، حدوث المرض عندما يكون الإنسان في كامل صحته، موت إنسان عزيز في زهرة العمر، إلخ. وهذا يعني أن الترابط الظاهري بين الرموز لم يكن يمنع المصريين ولا أبناء الرافدين من أن يُقْدِموا

---

٩٠ Le microcosme.

٩١ انظر Eliade, 1935–1991, p. 43–49.

٩٢ بمعنى «مجالات». (المترجم)

٩٣ أنوِّه هنا بأعمال كلود ليفي شتراوس Claude Lévi-Strauss وبيير بورديو Pierre Bourdieu وبخاصة مقال لبيير بورديو Pierre Bourdieu بعنوان Le mort saisi le vif في Actes de la recherche en sciences sociales, 32–33, 1980, p. 3–14.

على إجراء تجارب تقنية أو أن يعكفوا على ملاحظات طبيعية، على الأقل إذا رأوا فيها فائدة رمزية[٩٤] كانت معتقداتهم تمنعهم بلا شك من أن يروا حقائق واقعة أصبحت مألوفة لدينا، فهي لم تُؤثِّر تفكيرهم في تلك التي أدركوها. وإذا لم يكن كَلَفُهم بالكمال، واحتياجهم إلى ترابطية المدركات قد أوصلاهم مباشرةً فيما نرجح إلى العلم كما نفهمه، فإنهما على الأقل فتحا لهما أبواب تفكير فلسفي وأخلاقي مستقل بذاته يتناول أسباب النظام والاضطراب، أي القانون من حيث هو وسيلة لإنماء الخير العام.

## (٦) الأخلاقيات – المفاهيم الأخلاقية – الشريعة

تجر المعتقدات الكونية وراءها بالفعل حاجة إلى الانسجام بين الدنيا والآخرة، وهي حاجةٌ تترجَم إلى البحث عن قانون اجتماعي يطابق القانون الكوني. ولما كان العالَم المشهود — الفيزيقي — هو الإطار المرجعي للعالم الاجتماعي، فقد بات من الضروري أن يعرف الناس هذا العالَم المشهود — الفيزيقي — كي يعلموا كيف يسلكون السلوك «العادل الصحيح» juste في العالَم الاجتماعي، بالمعنى المزدوج لكلمة justice حيث إن «الخير» ينجم عن «الحق»: ولهذا فإن العدالة justice الإنسانية ترتهن بصحة justesse الآراء عن الطبيعية.[٩٥]

وهكذا تَعْرِض لنا الشريعة الإغريقية الرومانية العتيقة — الأنتيكية — على هيئة منظومة من النصوص العملية والدنيوية تؤلف بينها عبارات مسكوكة كونية ومقدسة. ونظرًا لغياب صياغة مبادئ عامة من أصل إنساني لا من أصل رباني، ومبادئ عامة تؤسس المقاربة بين الحالات المتجاورة، فإن شريعة الشرقيين القدماء حُكم عليها بأنها غير مألوفة إلى حد كبير. وجرى العرف على اعتبارها بمثابة بناء تشريعي بغير إلهام فلسفي متكامل، فهي مجموعة من التدابير المفيدة الموجهة للملوك كي يتقوا ضروب التطرف الشعبية التي من شأنها إضعاف الرباط الاجتماعي.

أما أن يكون الأمر أمر شريعة حقيقية، فهذا ما لا يجادل فيه مجادل (كما تشهد على ذلك بوضوح نُسَخُ مدونةِ حامُّورابي التي يمكننا أن نراها في بعض الجامعات التي تزدهر

---

[٩٤] انظر Eliade, 1935–1991, p. 112.

[٩٥] انظر Long, 1987.

فيها الدراسات الحقوقية)، ولكنها شريعة مختلفة عن شريعتنا، شريعة بدائية، عباراتها من قبيل «إذا فعل رجلٌ ... فـ ...» وأحكامه (الإعدام، الاستعباد) يبدو أنها سبقت صياغاتنا الأكثر تدقيقًا وتعقيدًا. إلا أن هناك نصين على الأقل يتعارضان مع هذا الرأي الشائع، هما: مُدَوَّنَة إشنونَّا Eshnunna في بلاد الرافدين ومرسوم حورمحب Horemheb في مصر.

ومُدَوَّنَة إشنونَّا هي أقدم مجموعة نصوص قانونية معروفة، وهي تسبق مدونة حامُّورابي بعدة سنوات، ولها ميزة خاصة تتمثل في أنها تضم وثائق أكثر قِدَمًا وسبقًا، وهو ما نفترضه استنادًا إلى استخدامها أساليب مختلفة[٩٦] ويمكن القول بأن صياغتها المقتضبة، وافتقارها إلى الإحاطة الوافية، واهتمامها بالحالات الاستثنائية، أبعد ما تكون عن الشهادة على قِدم الشريعة السحيق، بل قد تشهد على معرفةٍ بسياق التقاضي الذي كان واسع الانتشار بين الأهالي. وأقرب الظن أن هذه المعرفة جعلت من غير المفيد التعبير الصريح السافر عن الجرائم والجنح العادية، مكتفية ببيان الحالات القصوى تاركة للقاضي مهمة النطق بأحكام على ما دونها من الحالات الوسطى[٩٧] والاقتضاب في التعبير الناجم عن ذلك وصل إلى حد جد بعيد، وكأنما كان الكلف بالاقتضاب ضربًا من ضروب التأنق البلاغي («إذا افتقر رجل وباع بيته، فيوم يبيعه المشتري، يكون لمالكه الأول أن يشتريه مرة أخرى»)[٩٨] والاستخدام المتزامن لصيغة الشرط shumma awilum (إذا ... رجلٌ) ولصيغة موصول اعتبرت أكثر تجريدًا ومنظوميًّا هي awilum sha (مَنْ ...) يبين أننا لا ندين للرومان بإبدال الأولى بالثانية حيث إن الصيغتين كانتا مستخدمتين معًا في الشرق القديم. وعلى العكس من كل نزعة تطورية كامنة في مجال التقاضي، تفترض الصيغة الشرطية وجود سلطة عامة («في كل الحالات التي يحدث فيها ...»)، بينما تستجيب صيغة الموصول للعدالة الخاصة («من يجد العبد س الهارب سينال مكافأة»)[٩٩] ودراسة العقوبات — هي الأخرى — تكشف عن مفاجآت كثيرة. فلم تكن الجزاءات المتمثلة في العقوبات هي أول ما خطر ببال هؤلاء القانونيين المبتدئين، فقد ثبت — على عكس الأطروحة الكلاسيكية التي بثها إميل دوركهايم — أن التعويضات المالية التي فصَّلتها

---

[٩٦] انظر Yaron, 1988, p. 111.

[٩٧] انظر Eichler, 1987, p. 72; Jacobsen, 1959–1970, p. 195.

[٩٨] انظر Yaron, 1988, p. 67, 86–92.

[٩٩] نفس المرجع، ص١٠٨–١٠٩.

مدونة إيشنونَّا أقدم بكثير من أمثلة العقوبة من جنس الجريمة [العين بالعين، إلخ] التي وجدت في مدونة حامُّورابي. فثمن الدم — الدية — كان في مدونة إشنونَّا منذ وقت مبكر موضوع مبادلة رشيدة على الرغم من أنه كان في بعض الأحيان يرتهن بتقدير القاضي.[١٠٠]

وهكذا جعلتْ خبرانية الرافدينيين القَبَليةُ العدالة أكثر إنسانية من العدالة لدى من خلفوهم، على نحو ما تبين المعاملة التي عاملوا بها المرأة الزانية وعشيقها. في مدونة إشنونَّا: على الزوج الشرعي (كما تنص التوراة) أن يسوى في المعاملة بين المذنبيْن، وفي هذا تحسين للأحكام الأقدم التي كانت تجعل الزوج حرًّا في أن يعفو عن زوجته (ولم تكن هذه الأحكام الأقدم تمنع الدسائس التي يدبرها الزوجان ضد عشيق ثالث). وخلافًا لما جاء في التوراة حيث نجد سفر اللاويين وسفر التثنية لا ينظمان العفو، فإن مدونة إشنونَّا تسمح لمواطنيها بالتسامح مع الزوجة (بشرط أن يفيد من أغواها بنفس القدر من التسامح). والمشرِّع الرافديني يعرف بالفعل مفهوم مسئولية الزوج الأخلاقية حيال زوجته (أو مسئولية السيد نحو من تحت إمرته) وهي مسئولية من شأنها أن تخفف من جسامة الخطأ المرتكب حياله[١٠١] إنه يعترف بوجود ظروف مخففة. من هذا القبيل حالة امرأة حرة تبنت بطريقة غير شرعية ابن جارية، التقطته هي أو نبذته أمه، «فمالك» الابن يعتبر نفسه قد أضير، ولهذا فهو يسترد الابن، ولكن الأم المتبنية التي أنقذته بالتقاطها إياه لا تدان بسبب هذه «السرقة».[١٠٢]

في النص المصري المعروف باسم «مرسوم حورمحب»، وهي مجموعة من الأحكام التي نشرت في عهد خلف توت عنخ آمون، نجد طائفة من النقاط، التي تبدو في ظاهرها ثانوية، تمثل موضوع تشريع دقيق. وتفسير هذا الوضع الغريب هو نفس تفسير الوضع الغريب السابق: فهذه النقاط الثانوية قضايا «لم تحل قط على ما يبدو حلًّا صريحًا» ولهذا كان من الضروري أن تندرج في إطار قانوني موجود من قبل فوردت لتكمل تشريعًا

---

[١٠٠] نفس المرجع، ص٢٥٦–٢٦٤. التعارض المشهور الذي قال إميل دوركهايم بوجوده بين الحق القمعي والحق التعويضي، مؤسسًا بذلك على التوالي التضامن الآلي والتضامن العضوي، بعبارة أخرى الرباط الاجتماعي للمجتمعات العتيقة الأرخائية والرباط الاجتماعي للمجتمعات الحديثة (إميل دوركهايم في كتابه La division du travail social, Paris, PUF, 1930–1973).

[١٠١] انظر Eichler, 1987, p. 75.

[١٠٢] انظر Yaron, 1988, p. 165–167.

أحكمت صياغته من قبل على نحوٍ كافٍ.» ومن هذه القضايا ما يتسم بسمة عامة حيث إنها تنطبق دون تمييز على جميع المواطنين، ومنها قضايا قائمة بذاتها لا حاجة بها إلى الاستناد إلى أحكام سابقة. وسواء تناولت حالات خاصة أو أقامت قواعد عمومية، فقد نسجت كلها على منوال واحد: تبدأ ببيان الإثم («أمَّا أي موظف يُعرف عنه أنه ارتكب هذه الفعلة، إلخ» §١٦؛ «وثمة خسَّة أخرى علمنا بها في البلد، إلخ» §٢٨)، ويتبع بيانَ الإثم تحريمُه («اعلموا أن تلك الفعلة دناءة! فلا تعودُنَّ إلى مثلها أبدًا!» §٢٦). وكانت صياغة المادة تفتح أمام كل أحدٍ طريق التصدي للإدارة في تاريخ نشر النص تلافيًا لكل أثر رجعي للقانون. وليست المدونة، على العكس من رأي شائع، مجموعة أحكام صدرت، حيث إن الملك حذر فيها الموظفين الظالمين أو الفاسدين من أنه سيكون عليهم من الآن فصاعدًا أن يقدموا عن أعمالهم حسابًا إلى الأهالي (§٣١ «لقد أمرت أنا صاحب الجلالة بألا يُسمح بهذا السلوك بعد اليوم»).[١٠٣] وكان التنبؤ بحالات افتراضية ممكنة يصل إلى أبعد من ذلك، حيث ألغيت بعض القواعد الإدارية حتى لا تتيح فرصة للممارسات الظالمة («لقد أمرت أنا صاحب الجلالة بالقضاء عليهم جميعًا حتى لا تسنح بعد الآن فرصة للغش ...» §٣٦). ويؤدي الفحص الواعي للنص إلى التعرف على أن «القانون كان يقينًا موجودًا في مصر مصدرًا للحقوق، مستقلًّا عن التشريع والعرف.»[١٠٤] وكان هذا القانون، علاوة على ذلك، مكتوبًا على لفائف من البردي أو الجلد، محفوظًا في المحفوظات الملكية، شاهدًا على مشيئة المشرِّع. وكانت المراسيم الملكية توضع في محفوظات مختومة في حضرة الملك، وكانت الأصول ترتب على هيئة لفائف[١٠٥] وكانت نسخ من هذه اللفائف، منها الكاملة ومنها ما دون ذلك، تحفر على لوحات حجرية دون أن تكون لها «قيمة النص الرسمي». وكان النص القانوني (حاب hap وهذا هو اسم هذه اللفائف) يميز هكذا عن المراسيم (ودج wadj) وعن تشريع القضاة الذين كانوا يرجعون إليه في كل مناسبة. ولقد انتهى أمرنا، نتيجة ضياع النصوص القانونية الأكثر هشاشة،[١٠٦] إلى أننا لا نعرف مضمونها إلا

---

[١٠٣] انظر Kruchten, 1979: «ويستخلص من هذا النص صراحةً أن فرعون كان يصوغ قاعدة قادرة على أن تحيط بطائفة متواترة من المواقف الشبيهة» حيث إن الحالات الخاصة «كانت تتصل بتجاوزات محددة بدقة ولكنها لا ترتبط بعضها بالبعض الآخر.»

[١٠٤] انظر Kruchten, 1981, p. 209–223.

[١٠٥] انظر Allam, 1988, p. 36.

[١٠٦] المكتوبة على مواد هشة قابلة للتلف والضياع. (المترجم)

جزئيًّا عن طريق صياغاتها الموجزة أو المقتضبة، وفي هذا ما يغرينا بالشك في وجود قوانين حقيقية[١٠٧] ومن الممكن مع ذلك أن تكون «الوقائع الرسمية» تضمنت من المصطلحات القانونية أكثر مما تضمنته شروحها الأوسع انتشارًا. كذلك من الممكن أن يكون المصريون أعطوا معانيَ قانونية لكلمات دارجة، وهو ما قد يفسر النقص الظاهري في المفردات المتخصصة التي يعيب الحقوقيون الغربيون على هذه النصوص خلوها منها.[١٠٨]

ولقد تركز اهتمام المشرع أولًا، سواء في مصر أو في بلاد الرافدين، على تعريف الأفراد الخاضعين للقانون وتعريف وضعهم بدقة، بغية تفادي أي خطأ في تطبيق القانون. ومدونة إشنونَّا مثلًا تقف طويلًا عند تعريف الزوجة الشرعية: فالمرأة المنفصلة عن زوجها لا يمكن أن ترتكب الزنا بمعناه القانوني حيث إن زوجها وقد انفصلت عنه لم يعد يتمتع بحقوقه الاستئثارية عليها[١٠٩] ومرسوم حورمحب يميز بعناية بين الموظفين و«العاديين». وفي كلا النصين، النص الرافديني والنص المصري، يحظى أرباب حقوق الملكية باهتمام خاص. وهذه حقيقة تنطبق أيضًا على غالبية الوثائق المعروفة. في مصر وردت القاعدة العامة الخاصة بهذه الحقوق كتابةً منذ القرن الثاني عشر: «من يبني مبنًى يعتبر مالكًا له طالما لم يكن هناك اعتراض.» والساكن الذي ليست له صفة المالك يحق له عندما يرحل أن يخلع إضافاته وزخارفه التي أضافها للبيت الذي يزمع تركه في حالة خسارته قضية ضد مالك المبنى. وقد استمر هذا التراث القضائي قائمًا إلى العصر البطلمي، حيث رعاه طاقم من الخبراء وحفظته كتب ومجموعات من النصوص والشروح التي تعتبر مصادر القانون الوضعي[١١٠] واتخذت احتياطات كثيرة للحيلولة دون قيام الخاضعين

---

[١٠٧] نفس المرجع، ص٢١٨–٢١٩، يفرق بين مكاتيب وأقوال الملك (حرفيًّا وادج نيسو wadj nesou) والتمييز موجود لا جدال في ذلك، وإن جاز لنا أن نناقش في نتائج هذا التمييز القضائية. ب مينو. B. Menu على سبيل المثال تضع حاب hap ووادج نيسو wadj nesou في مجموعة واحدة تتكون سواء بسواء من القواعد الطقوسية واللوائح الإدارية والضرائبية والعرف والقرارات القضائية، والسوابق، وإرادة التعاقد. ولكنها على الرغم من ذلك تعترف بوجود تمييز حقيقي بين التقاضي العام والتقاضي الخاص (انظر ب مينو B. Menu, 1998, p. 24–25). وترى أ. هراري (A. Harari, 1979) أن القانون «مَلَكِي» و«استثنائي»، أما التقاضي العادي فيغترف قواعده من العرف الذي أوتي «قوة قاهرة».

[١٠٨] انظر Theodoridés, 1971, p. 315 والمؤلف يستنتج هو الآخر «العصرية المذهلة التي يتميز بها هذا التقاضي» الذي «تقترب بنيته من بنية التقاضي المألوف لنا» (ص٣٢٠).

[١٠٩] Eichler, 1987, p. 73 et 75.

[١١٠] انظر Allam, 1986, p. 69 et suiu.

للقانون بالمساس بالنظام الاجتماعي، وهي احتياطات لا تتفق مع الصورة التي نرسمها عادةً للحرية عند الشرقيين القدامى. فهل صحيح ما نظنه من أننا نختلف عنهم في هذه النقطة اختلافًا بينًا؟ إننا مثلهم نقبل بأن الكون منظَّم، ولكننا ننكر أن قدَرَ كل كائن حي منظَّم أيضًا على النحو نفسه. والشخص في الغرب يحمل مسئولية خلقية تترجم إلى معنى التأثيم ومفهوم الخطيئة أو الخطأ. هذا المفهوم يبدو غائبًا على العقليات في بلاد الرافدين أو في مصر، وهو ما يسمح للشكاكين بأن ينكروا وجود أفراد في هذا الربوع: فبدون المسئولية الخلقية لا وجود لاستقلال شخصي ذاتي.

وهناك ترجمة جديدة لنص بابلي شهير — كان البعض يرون فيه نموذجًا لقصة أيوب، «الإنسان وربه»، هذه الترجمة الجديدة تعيد للنص تماسكه الأخلاقي الذي كان مترجموه الأوائل قد محوه ظنًّا منهم أن الموضوع هو شكوى من آلام لا يستحقها، آلامٍ أنزلها به تعسفًا ربٌّ لا يلين ولا تُعرف مشيئته. ونحن اليوم نعرف من الترجمة الجديدة أن الرجل المسكين يعترف بخطاياه ويشكر خالقه إذ ابتلاه حتى يُكَفِّر عنها. إنه إذ يبكي وينوح شاكيًا من نحسه الذي تعدد القصة ضروبه، ومن العمل الذي يضنيه، ومن الحِمْل الثقيل الذي ينوء تحته، ومن الحميات التي تنحل بدنه، لا يفهم مما يجري عليه شيئًا (الأبيات من ١٣–١٥: «رباه، إنني لا أعرف أي خطيئة تلك التي ارتكبتها. ... أتراني ذقت ثمرة محرَّمة؟»). ولكنه يقر بأنه نعم بالرأفة الربانية (البيتان ٢٦–٢٧: «لست أنسى — يا رب — كل ما حبوتني به من خير، ولست أنسى ما تلفظت به في حقك من تجديف، أنت الذي بينت لي الشر»)، وما زال بالرب حتى رد إليه «عطوفًا» المكان الذي يستحق، مؤكدًا أن الخاطئ يعرف أين يجد الخير (الأبيات ٥٠–٦٣):

«إذا لم يكن قد قدر لك أن ترى النور
فكيف كان يمكنك أن تكابد البلاء الأليم حتى نهايته؟ ...
لقد حملت إصرك الثقيل إلى النهاية ...
أنت يا مَنْ، في مستقبل الأيام، لن تنسى ربك
خالقك، ولن تنسى كم كنت من المفضلين.
سأفتح لك ملاذًا تلم به
فأهبك الحياة الأبدية.
أما أنت، فمبارك ذلك الذي يتغير دون تجديف
أطعم الجائع، وقدِّم الماء للظمآن.

أما الذي يقدِّر بالاقتراع الأقدار …
فليحملق في طعامك وهو في نحول …»

وينتهي دعاء كالبانوم Kalbânum بوعد منه أن يتبع منذ تلك اللحظة «الطريق المستقيم» بألا ينكر جميلًا، وبألا يحسد أحدًا؛ فالحقودون محكوم عليهم بعذاب أليم[١١١] دونه عذاب تانتالوس Tantalos.[١١٢]

والملاحظ أن صاحب الدعاء وربه يتواصلان بغير وسيط، مثل طرفي عقد يحترمان التزامهما، وبخاصة عندما نعلم أن هذا العداء كتب على الأرجح في الألفية الثانية، بل ربما قبلها. وفي نص بابلي آخر — «العدل الإلهي» — يتجه الإنسان المبتلى بالشكوى إلى صديق له، فيؤنبه الصديق ويحاول أن يطرد عنه الأفكار «المشئومة» التي ساورته. وأسبابه بليته في حقيقة الأمر أقرب إلى الفهم وأيسر من سابقتها: فهو قد ولد لأبوين تقدم بهما العمر فوجد نفسه في سن صغيرة يتيمًا بلا موارد، يبدو في ظاهر الأمر أن أخاه الأكبر هجره. والشاكي لا يماري في أصل نحسه إلا مراءً ظاهرًا، ولكنه يشعر بأن الآلهة تخلت عنه، بدلًا من أن تظله بحماها. وكان فوق كل هذا العناء فقيرًا، بالرغم من تقواه، فقيرًا، ينكره الجميع، بينما «محدث الثراء» الذي لا يعبأ بالدِّين ناجح في حياته. والصديق الذي يحاوره مواسيًا له يدعوه بلا جدوى إلى أن يقيم على الصبر، وإن وافقه على أن العادلين لا يحققون ثراء على ظهر البسيطة:

«إذا أخذنا الإنسانية في مجموعها …
[وسألنا]: حبيب مَن الغنيُّ المتخم؟
إن من يعبد ربه يؤتى مَلَكًا حافظًا
والمتواضع الذي يخشى ربه يكدس الثروة …
الكافر اللئيم الذي واتاه بعض الحظ

[١١١] انظر Lambert, 1987.

[١١٢] تانتالوس Tantalos أو بالفرنسية تانتال Tantale تقول الأسطورة إنه ملك من آسيا الصغرى قدم إلى آلهة الأوليمب ابنه طعامًا ليختبر علمهم المحيط، فعوقب تانتال بمكابدة الجوع والعطش في العالم السفلي، وكانت الثمار والماء ترتد عنه كلما اقترب منها. (المترجم)

يلاحقه سلاح فتاك ...
ومن يحتمل نير ربه لن يعدم الطعام أبدًا وإنْ غثَّ.»[١١٣]

هذا النص الذي يرجع إلى الألفية الثانية نص كاشف جدًّا. وهو ليس صياغة بابلية للتيمة الإنجيلية «الأوائل أصبحوا الأواخر» فحسب، ولكنه يمثل محاول مبكرة للرهان الباسكالي[١١٤] والشاكي قلق شكاك:

«... في الحقيقة، أنت لا تقنعني ...
لقد خبرت المجتمع، فلم أجد إلا براهين على عكس ما تقول،
الرب لا يتدخل في طريق الشيطان.
ما الذي أفدته من ركوعي لإلهي؟
إن عليَّ أن أركع لمن هو دوني عندما ألقاه.
وهذا أنذل أنذال الإنسانية — الثري الباذخ — يعاملني باحتقار»

ويحثه محاوره، الأمين على سره، على أن يجمع شتات نفسه وأن يعود سيرته الأولى حكيمًا ذكيًّا بدلًا من أن يظهر بمظهر الضحالة الفكرية كالرجال الجهلاء:

«لقد ولَّى عنك عقلك ...
وما فقدته في عام، ستناله في لحظة ...
وأنت في غمرة قلقك تجدِّف على الرب.
والفكرة الإلهية، مثل مركز الكون السماوي، قصية.
معرفتها صعبة؛ السواد يجهلونها ...
في استطاعة الإنسان أن يلاحظ ما هي إرادة الرب»
ولكن العامة لا يعرفونها.

---

[١١٣] Lambert, 1967, p. 71–91, v. 18–22, 243–253, 142, 247 et 255–264.

[١١٤] المقصود بالرهان الباسكالي Pari pascalien ما قاله بليز باسكال Blaise Pascal في محاولة لإقناع الكافرين بالفائدة التي تعود عليهم إذا هم راهنوا على وجود الله، فهم لن يخسروا شيئًا، بل سيربحون. (المترجم)

ربما بدت سبل الرب موصدة لا يمكن ولوجها، ولكن الحكيم يظل قادرًا على أن يسلك طريق النجاة. وعلى الرغم من الشك الذي يرتبط بالعالم الآخر، فإن موقف الشك هذا هو الموقف المعقول الوحيد.

هذه الوثيقة الفريدة إذ تؤكد وعيًا بالذات وشكًّا على طريقة ديكارت وسخرية لاذعة على طريقة باسكال، تلحق بالوثيقة السابقة في نقدها للطمع والجشع والحسد. إن هذه الوثيقة، دون أن تدعو المرء صراحةً، مثل «الإنسان وربه»، إلى أن يدير خده الأيسر، تعلمه أن ينأى بنفسه عن نقد ألوان النجاح التي ينالها الآخرون مهما بدت ظالمة لا حق لهم فيها. هنا تعبير واضح عن المفاهيم الأخلاقية للإيثار أو «حب القريب». وليس الرافدينيون هم وحدهم الذين اكتشفوا هذه الماهيم: ففي الوقت نفسه تكونت في وادي النيل مفاهيمُ عن المسئولية الأخلاقية والاجتماعية قريبة جدًّا من مفاهيم الرافدينيين.

كان المصريون يسعون إلى الحفاظ على نظام العالم، مقيمين على تضامنهم بعضهم مع البعض الآخر. ولم يكن الإيثار عندهم عقيمًا، بل كان يحفز على المعاملة بالمثل. كانوا إذ يدعمون القريب يسعون إلى دعم الكون أكثر مما يسعون إلى إرضاء الخالق. وعلى الرغم من ذلك فإن التحول الديمقراطي للديانة المصرية أدَّى شيئًا فشيئًا إلى قيام علاقة مباشرة بين كل فرد مع إله يكافئ على أعمال الخير. وأصبح الفرد محاسِبًا يحسب حساب أعماله تجاه الإله، ولم يعد يحسب حسابها حيال الآخرين. وعندما اصطنع الفرد لنفسه إشارات الانتخاب الإلهي — التي كانت من قبل خالصة للملوك — تولى على هذا النحو المسئولية التي كان فرعون يجسمها وحده، مسئولية الحفاظ على النظام العادل الحق الذي هو نظام ماعَت Mat.[١١٥]

فهل يجب علينا أن نقف عند هذا الحد؟ لقد وقع الطمع الذي شجبه البابليون موقع التنديد منذ الدولة القديمة. فحول عام ٢٤٠٠ق.م. كان الوزير بتاح حوتب يحض على حسن السلوك بالكلمات التالية.

«اجتنب بخاصة فعلةَ الحسد؛ فالحسد داء أليم، عضال، يفرق بين الأصحاب كافة، ويهين الآباء والأمهات، ويحيل حلاوة الصداقة إلى مذاق حمضي لاذع … ويفرق بين الزوجين، إنه «حزمة» صنعت من كل خبيث، وكيس يحوي كل مقيت.»[١١٦]

---

١١٥ Assmann, Ma'ât, 1989, p. 72–73 et 136–141.

١١٦ Lalouette, 1984, p. 242.

في أواخر الألفية الثالثة يندد النص المعنون «شكوى ابن الواحة» الفلاح الفصيح[١١٧] بالأنانية والشح («لا عيد لمن تتملكه الشراهة»). والنص المعنون «سخرية الحِرَفِ» ينسج على هذه التيمة («إذا أنت أكلت ثلاثة أرغفة وشربت كوزين من البيرة دون أن يمتلئ بطنك، فاحكم نفسك. وإذا استمر آخر في ملء جوفه ... فحاذر من الاقتراب من المائدة.») والنص في الوقت نفسه يستشرف بالقدر نفسه تسامحًا مسيحيًّا كاملًا («لا تمس بالأذى رجلًا شريرًا»)[١١٨] والشَّرِهُ في الحقيقة إنسان بعيد عن السلوك الاجتماعي، يقطع دائرة العطاء والعطاء المقابل، بل إنه كذلك يحطم نفسه كما يقول يان أسمان: «إننا أمام سيكولوجية الشراهة. فالشَّرِهُ لا يقدر على الاحتفال والعطاء، ولهذا فإنه يفسد قلبه وروحه الـ «كا». إن الشرَه مخرِّب، لا يخرب فقط العلاقات الخارجية والاجتماعية، بل يخرب الشخصية الباطنية.»[١١٩]

والشَّرِهُ أيضًا آثم عن تكبر، مثل آدم، وآثم عن حقد مثل قابيل. والشَّراهةُ ظالمة لأنها تحرم الناس من نصيبهم العادل في الموارد. وتعتبر «جريمة» «يعاقِب» عليها «الإله الحيُّ». ويقرر يان أسمان Jan Assmann: «لم تعد تلك هي الأخلاق المصرية، بل أصبحت الأخلاق العمومية العالمية والأبدية.» أما أن هذه الأخلاق لم تخط خطوات تالية «أبعد» كما فعلت شريعة موسى مطالبة بأن يحب الإنسان قريبه حبه لنفسه، فذلك ما لا يمنعها من أن تعتبر «إعلاءً متساميًا للقانون الأخلاقي الأساسي الذي هو النهي عن الأنانية أو الأمر بالإيثار.»[١٢٠] لقد قنع المصريون باختيار الشق الأول من البديلين — النهي عن الأنانية — صانعين أخلاقًا صارمة مبنية على النية أيضًا، لا على العمل وحده. فالناس يذنبون نتيجة ترك ما ينبغي فعله فيظلون سلبيين، لا «ينصتون» إلى الآخرين، ويكونون «عميانًا» لا يرون حاجاتهم.

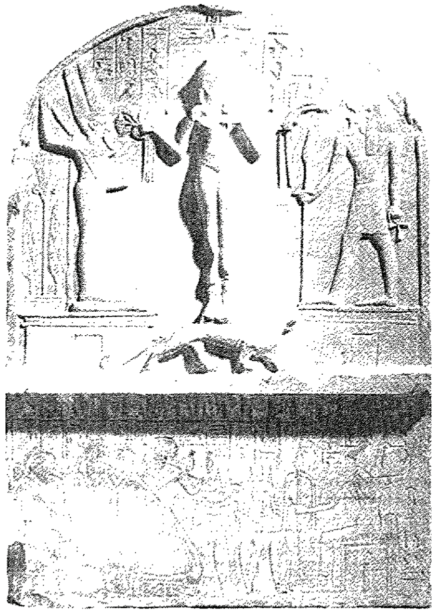
---

[١١٧] هو النص المعروف في مراجع أخرى «بالفلاح الفصيح». وترد في الجزء ١٧ من مصر القيِّمة «لسليم حسن» بعنوان «قصة الفلاح الفصيح» ويقول إن اللفظة تعني «ساكن الحقل»، أي ساكن «حقل الملح» في المنطقة المعروفة الآن بوادي النطرون، وكانت تسمى في العهد المسيحي «صحراء النطرون» (المترجم)

[١١٨] Assmann, 1989, p. 51, et Lalouette, 1984, p. 197.

[١١٩] Assmann, 1989, p. 52.

[١٢٠] المرجع السابق، ص٥٣، ٥٤.



شكل ٢-٣: واقعية ورمزية
على هذه اللوحة الحجرية في دير المدينة التي تمثل في القرن الثالث عشر قبل الميلاد ربة آسيوية (قادش Qadesh) — لم يشعر الفنان بأنه مقيد بتقاليد النحت المصرية. وربما جاء هذا الفيض من الرموز ثمرة خياله الجامح. (© British Museum, BM EA 191.)

«الذي يسمع هو الذي ينصت إلى ما يقال، أما الذي يحب أن يسمع، فهو الذي يعمل من بَعد ما قد قيل ومن قبل.»[١٢١]

وإذا كنا نحن نجد هذه التعاليم الأخلاقية مألوفة لدينا، فتلك دلالة على ما بين ديانات الشرق القديم التي تستمد منها هذه التعاليم الأخلاقية جذورها وبين أديان التوحيد الكبرى من قرابة أوثق مما نظن. ونلاحظ مثل هذه الملاحظة أيضًا عندما نعكف

[١٢١] نفس المرجع، ص٤٤-٤٥، انظر أيضًا Lalouette, 1984, p. 248. وابن الواحة (الفلاح الفصيح) يشجب من جرده قائلًا: «وجه أعمى لا يبصر ما تراه عيناه، أصم لا يسمع ما تسمعه أذناه، لا ينتبه إلى ما يذكَّر به.» وفي «العدالة الربانية» البابلية ينقد الصديق الأمين على السر ضلالات صاحبه مستخدمًا كلمات شبيهة، فيلومه على أنه «مجنون» و«أعمى» (Lambert, 1967, p. 73, v. 35 et 37).

على درس حكايات الأصول الأولى. لم يخترع الرافدينيون والمصريون في الحقيقة الأفراد العارفين فقط، بل إنهم في سعيهم إلى تنظيم العالم، لم يكتفوا بملاحظة ظهور الأفراد المسئولين، بل أسهموا كذلك في إبداع ميثاتنا التأسيسية mythes fondateurs التي أتاحت بنياتها الفكرية تكوين منظومة مفاهيم أخلاقية عمومية بل منظومة أخلاق واحدة للعمل العام.

الباب الثالث

# قصص التكوين وقصص الخلق

هل هناك ضرورة شديدة للسعي إلى اكتشاف أصل تصورات الكون الواردة في العهد القديم من الكتاب المقدس، أو تصورات الكون الواردة في الإلياذة والأوديسا، من تحت جذاذات فكرٍ متناثرة لم يعرف أصحابُها المصريون والرافدينيون كيف يجمعونها في جداريات ميثولوجية ضخمة، أو لم تنعقد مشيئتهم على جمعها في جداريات ميثولوجية ضخمة، تختم كل المؤلفات السابقة برسالة سامية؟ كان السومريون والبابليون مثلًا يملكون كل المكونات التي جاء الكتاب المقدس ثمرة لها، ولكنهم لم يكتبوه. ونصوصهم المنقولة إلى كتابة مقطعية أو كتابة مسمارية لا تتسم في نظرنا بصفاء الكتابة الأبجدية.

وعالِم الميثولوجيا إذ يسير على درب كلود ليفي شتراوس Claude Lévi-Strauss فيجمع الميثات mythes القديمة الأنتيكية، لو سألناه لأجابنا بأن كل صياغة لميثة تفيد في فهم بنية هذه الميثة.[1] ومهما بعدت هذه الصياغة عن الكمال، بل مهما قل حظها من التوفيق فإنها تضعنا على مسار اقتفاء أثر العقل الإنساني. والمنهج البنيوي يلقي الضوء تبادليًّا على نصوص الشرقيين القدماء ويبرز المبادئ التصنيفية المتوارية، ويبين الوظائف المشتركة التي تستجيب لها ميثاتهم وميثاتنا. وهنا نذكر أبحاث إدموند ليتش Edmund Leach عن التوراة، وقراءة باول أتينجر Paul Attinger لميثة

[1] ذكرنا في ملحوظة هامشية سابقة تعليقًا على كلمة «ميثة» أننا بحاجة إلى مقابل لكلمة mythe يختلف عن «أسطورة» وهي مقابل كلمة légende. والتمييز بين mythe وlégende جوهري؛ لأن الميثة هي حكاية أولانية عن الآلهة وأحداث ما قبل الزمان التي ابتدعت تصويرًا للإحاطة بالكون. وأرجو ألا نضيق بكلمة ميثة، فقد ألفنا كلمة ميلوثوجيا. (المترجم)

Enki إنكي ونينورساج Ninursag[٢] أمثلة جديرة بالإشادة.[٣] وقد اتسمت هذه الأبحاث في الحقيقة بالتميز حتى إنها تهدد كل بحث على هذا الدرب في المستقبل بالشلل، لأنه سيجد نفسه محكومًا عليه بأن يكرر ما جاء فيها. نأخذ مثالًا شجرة نسب généalogie الملك سليمان التي تحل مشكلة التناقض الجوهري للشعب اليهودي باعتباره أمة. فزيجات الملك سليمان — كما ترد في شجرة النسب هذه — بنساء أجنبيات يُفترض أنهن فاجرات تخرق القاعدة الدينية الفاضلة التي تأمر بني إسرائيل بالزواج فيما بينهم فقط. إلا أن هذه الزيجات سمحت هكذا بعقد التحالفات السياسية الضرورية، حيث إن سليمان ورث الشرعية المزدوجة لرئيس شعب اختاره الرب، ولملك أمة بين الأمم الأخرى.

أما تتبع البنيات العمومية المشتركة لميثة بسطت صياغاتها على الشرق القديم وإسرائيل والعالم المسيحي أو الإسلامي فلا بد من أن يكون له دوافع أخرى غير مجرد تبيين أطروحات بنيوية. والقصص السابقة وقد امتصتها فيما بعد قصص التوحيد، فقد مادتها الجوهرية: فقد تغير معناها العميق تحت تحويرات شكلية ظاهرية، بل إن معناها العميق هذا انقلب من الضد إلى الضد إذ حبس الرافدينيين والمصريين في أَسر اكتشافهم للمشكلة السياسية الكبرى (وهي الاستبداد) وأنكر عليهم اكتشافهم حلها (وهو الديمقراطية). ومن السخرية بمكان أن الديانات السابقة على التوحيد قدمت هكذا إلى اليهودية والمسيحية والإسلام الوسائل السردية التي احتاجت إليها لكي تبطل مفاهيم الحرية والمساواة والإخاء السابقة.

[٢] إنكي Enki إله سومري، رب العالم التحتاني الذي هو محيط الماء العذب تحت الأرض والينابيع التي تمنح الخصب، ونراه في الميثة خالق النبات والإنسان. وزوجة إنكي هي الربة نينخورسانجا أو نينحورساج أو نينجورسانج، ربة الجبال، الربة الأم، ومكانهما بلد اسمه ديلمون Dilmun كأنه جنة الفردوس. وتحكي الميثة أن ثمانية نباتات نشأت من مائه، وأنه أكلها، فألمَّ المرض بثمانية أعضاء من جسمه. ثم تحكي الميثة أن الرب إنكي حمل، وأن زوجته نينخورسانج ساعدته في الوضع، فأنجب ثمانية آلهة. (المترجم)

[٣] انظر Edmund Leach, 1977 وانظر Attinger, 1984: ويمكن أن تفسر القصة ظهور الحياة في ديلمون Dilmun (الفردوس الأرضي والأصل الأسطوري الميثيل سومر) وهي تبين كيف أن هذا العالم الافتراضي المجرد من الطبيعة (بدون ماء) ومن الثقافة (بدون تحريم السفاح حيث يهدد الرب إنكي كل النساء بفحولته) أصبح مدينة مؤسسة على علاقات اجتماعية وعلاقات جنسية تصبح منظمة منذ ذلك الحين (ص٤–٥).

هل نريد توضيحًا قصصيًّا؟ ما القصة (التوراتية) المشهورة عن يوسف وامرأة فوطيفار إلا صورة من قصة مصرية واسعة الشعبية (سبقتها) تدور حول العلاقة بين أخوين (هما باتا Bata وأنوب Anoup) وزوجة أكبرهما وهي كنة الأصغر. الأخ الأصغر رجل فاضل يعمل بود وتعفف في خدمة الزوجين اللذين يوفران له في المقابل المأوى والطعام. وفي يوم من أيام البذر في الحقول تفرغ جعبة الأخ الأكبر رب الأسرة من البذور فيرسل أخاه الأصغر إلى البيت الذي كانت زوجة الأخ الأكبر فيه تصفف شعرها ليأتي بمدد من البذور، واستمرت زوجة الأخ تصفف شعرها هادئة البال في الدار بدلًا من أن تعينه على إنجاز مهمته، ونجح دون مساعدة في أن يحمل بمفرده جرة بذور ثقيلة. وأحدثت قوته فيها أثرًا أي أثر فحاولت أن تغريه. فاستشاط غضبًا منها وأشاد بما يحبوه أخوه به من طيبة، ولكنه وعدها بألا ينقل إليه كلمة عما حدث. وانتظرت الزوجة وقد أصيبت بالحنق والقلق حتى يعود زوجها من الحقول قبل غيره. فلما رجع تصنعت حالة الإصابة بصدمة، واتهمت الأخ الأصغر بأنه غازلها، ثم بأنه ضربها حتى يوقف عبارات التوبيخ التي وجهتها إليه، وما هي في الحقيقة إلا عبارات التوبيخ التي سمعتها من فمه. وجنَّ جنون الأخ الأكبر حيال نكرانٍ للجميل بلغ هذا الحد، واتخذ أهبته ليقتل أخاه الأصغر في الحظيرة التي كان من المنتظر أن يعود بالبهائم إليها. وعلم الأخ الأصغر الراعي بما دبر له، فلاذ بالفرار؛ وخف في أثره أخوه الأكبر ولحق به، ولكن معجزة حدثت حمته منه، إذ بزغت من الأرض بحيرة غصت بالتماسيح الرهيبة، واجتث الأخ الأصغر عضوه التناسلي وهو يقص على أخيه الأكبر القصة الحزينة. ووقف الأخ الأكبر على الشاطئ المقابل يشكو وينتحب قبل أن يعود أدراجه ويقتل زوجته.[٤]

سلك يوسف حيال فوطيفار مسلك باتا حيال أنوب. وكل منا يعرف كيف جعل السيدُ المصري من العبراني المنفِي رجله الحائز على ثقته نظرًا لقدراته الفائقة على الإدارة، قبل أن تتهمه زوجته بالتحرش الجنسي. القصتان تتبعان نفس البناء: بعد عدة تكرارات للحدث الابتدائي يؤدي البطل في أثنائها وظائفه بهمة مدهشة، ويحقق خوارق مذهلة، ترد إليه حقوقه ويصبح في النهاية أميرًا ووليًّا للعهد (باتا) أو وزيرًا (يوسف) يخدم سيدًا أكثر قوة من سيده السابق (أنوب أو فوطيفار).[٥] ولن ندهش لذلك لأن القصة المصرية

[٤] انظر Lalouette, 1987, p. 161–172.

[٥] انظر سفر التكوين، ٣٩، ١–٢٠.

ترجع إلى القرن الثاني عشر ق.م. وهو العصر المفترض أن يكون العبرانيون أقاموا فيه بدلتا النيل. والصياغتان تختلفان على أية حال في بعض النقاط الجوهرية: باتا يعود إلى البيت بأمر من أخيه لكي يؤدي عملًا في المزرعة حيث كانت زوجة أنوب تستروح على عادتها، بينما بقي يوسف بكامل رغبته في البيت الذي خلا من أهله نتيجة للحفل إلا زوجة فوطيفار التي ادعت أنها متوعكة على غير المألوف. وباتا، الذي كان يمكنه أن يفلت من نقمة أنوب لأن الزنا لم يُرتكب، يجتث عضوه التناسلي بكامل إرادته إثباتًا لحسن نيته (وهو باجتثاثه عضوه التناسلي يقترب من وضع الخصي المخلص لفرعون وهو فوطيفار)؛ ويوسف الذي لا يستطيع أن يتحاشى غضبةَ سيده؛ لأن الزنا لاح كأنه ارتكب، يُسجن مرغمًا.

وهناك ما هو أكثر من الفروق اللونية[٦] في الشكل، ألا وهو أن الاختلافات بين النصين تترجم تفاوتات في المعنى. فالنص الذي يرجع إلى الأسرة التاسعة عشرة يدور حول أشخاص عاديين: اثنين من الفلاحين الكادحين، وآثمة أذنبت بدافع الملل، وضحية مفرط في الفضيلة، ومصادفة عادية (الرجوع دون عمد إلى البيت، وقيظ عصر يوم ممل). أما قصة التوراة فإنها تضع في المشهد شخصيات مسرحية: السيد الثري العاطل رب عبد فقير نشيط، ومذنبة عن تدبير مسبق، وهي ضحية لا تُعتبر بريئة كل البراءة. ففوطيفار خصي يعتمد في كل شئون البيت على يوسف (وهو أجنبي تمامًا)؛ وأنوب نشيط من الناحية الجنسية وإن قلَّت قوته الجنسية وفحولته عن أخيه الأصغر؛ وهو الذي يعطي أخاه (الشقيق من نفس الأم ونفس الأب كما يذكر النص بدقة) كل التعليمات التي تحدد له السلوك الذي يجب عليه أن يسلكه. ومن السهل أن نستنتج من الاختلاف بين النص المصري والنص التوراتي أن يوسف أوشك على أن يخضع للغواية ... وهو على أية حال «قد جاهد نفسه جهادًا عنيفًا»، وربما يكون قد استثار مولاته (ألم تظل في الحقيقة مولاته[٧] بمعنى واحد من معنيَي اللفظة؟)[٨] لأنه كان يعرف عن نفسه أنه «حسن الصورة

---

[٦] بالفرنسية nuances وكنت أفضل استخدام الكلمة العربية النوسة وجمعها النوسات (الفروق الخفيفة اللطيفة) التي اقترحتها ذات يوم مقابلًا لـ nuances. (المترجم)

[٧] الكلمة الفرنسية تحتمل معنيين: «سيدته» و«عشيقته». وكلمة «مولاته» بالعربية أقرب إلى هذه الدلالة المزدوجة. (المترجم)

[٨] Darï, 1993, p. 65 صورة يوسف لها أكثر من وجه: «عندما كان مراهقًا كان «الأخ المستفِز» (ص٦١) «ابتُليَ بعيب مؤسف، فقد ظن أنه يرضي يعقوب فراح ينقل إليه أسرار الآخرين، ويبلغه بكل حركات

وحسن المنظر» (وأنه كان يحب أن يمشط شعره الطويل)، بينما كان باتا يجهل أنه «كان رجلًا جميل الصورة لا مثيل له في البلد كلها.»[٩] لماذا منح فوطيفار المسن لمنافسٍ إمكانية الاقتراب من زوجته؟ ما الذي جاء يوسف ليفعله في البيت في يومٍ كان من الممكن فيه أن يلقاها وحدها؟ أما كان من موقعه خيرَ من يعرف أنهما سيكونان على راحتهما، «فلم يكن هناك أي خادم» («لم يكن إنسان من أهل البيت هناك») لأنه هو الذي صرف بنفسه الخدم؟ ماذا كان يمكن أن تكون «مهمته» في يوم عيد يكون فيه هناك بلا سيد وبلا مساعد؟ كيف يمكن لرجل قوي ذي بصيرة قادرٍ على أن يملك نفسه في ظروف أشد خطرًا من ظروف خلوة مع امرأة أن يترك «ثوبه في يدها» «هرب إلى خارج» («فترك ثوبه في يدها وهرب إلى خارج»). هناك إجابة واحدة ممكنة؛ فالتوراة ترينا يوسف عاشقًا في السر متيمًا بامرأة شابة موافقة، أهملها زوجها، منتهزًا الفرصة الفريدة، فرصة أن يجدها وحدها، ليعانقها بعاطفة جياشة، قبل أن يتحقق من الخطأ الذي يوشك أن يرتكبه، فيخرج مسرعًا من الحجرة (المكان الوحيد الذي كان يمكنه أن يتعرى فيه).

بعبقرية النص التوراتي تحولت قصة عادية جدًّا إلى مؤامرة حقيقية. أشخاص القصة المصرية عمال أمناء، على خُلق بسيط، اضطربت حياتهم بطريق المصادفة، أما

---

أخوته وأفعالهم، بل بكل نميمة وقيل وقال مما كان كثير الحدوث في مثل هذه العشيرة»؛ «ساذجًا أو شاذًّا» راح يغذي شكوك إخوته حول أحلام الهيمنة التي راودته (ص٦٢)، ويتصرف كأنه «الملك الذي كان أو الذي سيكون منصِّبًا نفسه بنفسه» (ص٦٣). عندما بلغ النضج كان «يخدم بإلحاح» الموظفين الملكيين الكبار (ص٦٦–٦٧) على أمل أن تخرجه علاقاته من مكمنه. فلما بلغ قمة الدولة تحكم في نفسه (حلق شعره، ص٧٤–٧٥) وانصرف عن فكرة «أن يفرض نفسه وحده من خلال تحقيق رغبته في السلطة منفردًا» (ص٦٤).

[٩] Kugel, 1990, p. 271–287 في شأن حُسن يوسف الذي ذاعت شهرته وذكر حتى في القرآن (الكريم)، يذكر المؤلف مدققًا ص٢٨٣: «كان يوسف على ما يبدو في البداية ضحية بريئة لرغبة امرأة سيدِه … ولكنه ربما كان مشاركًا بدرجة أكبر قليلًا. فمن عيوب خلقه في صباه أنه كان شديد الكلف بمظهره. كان بطبيعته حسن الصورة، ورعى حسن مظهره أيضًا، وكان الجمع بين الاثنين فيما يبدو لا يقاوم … فإذا كان وهو في بيت فوطيفار يعني بجماله ومظهره وأصبح بجهد منه «حسن الصورة وحسن المظهر» فمن غير المتصور ألا يكون قد خالجه إلا القليل من الشك في تأثير ذلك على النساء بعامة وزوجة السيد فوطيفار بخاصة. لقد كان يعلم ما يفعل، وكان حريًّا أن يعلم على نحو أفضل.» (ولنا أن نلاحظ على نحو عابر أن زوجة فوطيفار لم تكن هي التي مشطت شعرها (كما فعلت زوجة أنوب في قصة الأخوين) بل يوسف).

شخصيات التوراة فشخصيات مدهشة أرباب سياسة وتفكير وتدبير أو عقول رشيدة، يتصدون للمشكلات ويعجلون سقوطهم.[١٠] والقصة إذ تتغير طبيعتها، يتغير مضمونها الأخلاقي بالقدر نفسه. القارئ في حالة الصياغة المصرية على بينة من أن الغواية يمكن في أي لحظة أن تشتت شمل البيت الذي بلغ من السعادة أعلى مبلغ. وعلى كل إنسان ردًّا لبلائها أن يزرع القيم الأسرية والتقوى والاحترام والعرفان والتضامن والذوق والصراحة. أما الصياغة التوراتية فتضع الحرية والمساواة موضع الإخاء.[١١] وأفضل شيء يفعله الإنسان — في عالم قاسٍ لا يُبعد فيه الحبُّ الإنسان عن السعادة المطمئنة بل يعرقل الطموح الشخصي — هو أن يقاوم الغواية إذا كان استسلامه للغواية يعرض فرص نجاحه للخطر. ولهذا يُرجى البطل أن يتبنى أخلاقيات المسئولية وأن يفضلها على أخلاقيات الاقتناع.

والثقافة المصرية ثقافة تبادل وليست ثقافة تَمَحْورٍ حول الأنا. فهي أبعد ما تكون عن أن تفسد الشخصيات النبيلة (يوسف) بوضعها في مواجهة الشخصيات الشريرة (فوطيفار وأمثاله) — كما قد توحي بذلك القراءة المتعجلة للنص التوراتي — الثقافة المصرية ترفع شأن الضعفاء بأن تقدم إليهم مثال الجديرين بالتقدير (أنوب Anoup الأخ الأكبر الذي يكرس حياته من أجل تصحيح الخطأ الذي ارتكبه في حق أخيه الأصغر باتا Bata وردِّ شرفه). إن قصة الأخوين لا تدعو القارئ إلى أن يتحرى المهارة في كل الأحوال، بقدر ما تدعوه إلى أن يظل أمينًا مع نفسه. وهي تعلِّم أن الفضيلة ليست بالفعل فقط، بل بالنية أيضًا. وهي تصف الشر: الشر هو شهوة السلطة والتملك. وباتا يرفض أن يقاسم أخاه حقوق الأخ الشقيق («يعيش في كنفه كأنه ابنه») ويقول لزوجة أخيه دفاعًا عن نفسه: «أنتِ عندي في مقام الأم، وزوجك في مقام الأب؛ هو أخي الأكبر الذي رباني.» أما يوسف فهو يتردد في النزول عن أحلامه للهيمنة على إخوته، وفي امتلاك آخر حق ما زال يفلت من قبضته لدى صاحب العمل الأجنبي. («كل ماله قد دفعه إلى يدي. ليس هو في هذا البيت أعظم مني. ولم يمسك عني شيئًا غيرك لأنك امرأته»).

«الجريمة الحقيقية التي تتحدث عنها الصياغتان ليست السفاح وليست الزنا، بل هي تجاوز درجة سلم الرتب وكسر دائرة التبادل.[١٢] ولكنهما تتحدثان عن هذا التجاوز

---

[١٠] سقط يوسف مرتين: في البئر حيث تركه إخوته وولوا، وفي السجن الذي ألقى فوطيفار به فيه.

[١١] انظر Draï, 1993, p. 61: أحلام يوسف بالهيمنة على إخوته «تلغي رباط الأخوة بينهم».

[١٢] نفس المرجع، ص٧١: بعد أن خرج كبير السقاة من السجن نسي يوسف الذي ظلت أموره على حالها حتى رأى فرعون الأحلام المزعجة.

حديثين مختلفين. أما الصياغة المصرية فتحرِّمه، وإن كان وروده في سياق النص على الأرجح ضئيلًا شديد الضآلة (فقد كان الأخ الأكبر والأخ الأصغر متساويين في العمل حيث إنهما «كانا كلاهما يشعران بمتعة كبيرة جدًّا وهما ينجزان مهمتهما» معًا) وأما الصياغة العبرية فتتساهل في تقبل هذا التجاوز، وإن بلغ وروده في سياق النص درجة قصوى (فيوسف — «الابن الإضافي»، وهذا هو المعنى الحرفي لاسم يوسف — هو الابن الحبيب الذي يعتبر نفسه في مقام الابن الأكبر»[١٣] ثم هو بعد ذلك الخادم الأجنبي الذي أساء استغلال سادته المصريين على نحو صفيق). وليس هذا هو التباين الوحيد بين الصياغتين: فمع الانتقال من النص المصري إلى النص العبراني تغير وضع المصريين القدماء. فبينما المصريون القدماء في النص الأول، النص المصري، يتسمون بالود والبساطة، إذا هم في النص الثاني، العبراني، مقيتون. فالاختلاف بين النصين قلبٌ مزدوج للأوضاع لا يظل بغير تأثير على الصورة التي تكوِّنها عنهم أو على أبنائهم الحاليين الذين يلوحون لنا قريبين من باتا وأنوب اللذين يمكن أن يكونا شخصيتين في رواية شعبية لنجيب محفوظ.

والصياغة التوراتية إذ تضفي مزيدًا من القوة والجاذبية على قصتها تستبعد في طريقها العابر عنصرًا جوهريًّا من عناصر المفاهيم السياسية المصرية الصادعة بالتضامن. إنها تخفي تحت ستار الغيب إرادة التوفيق بين المتضادات المؤثرة على الأحداث في حكاية الأخوين، فاتحة الباب أمام بديل غريب على الثقافة المصرية: فالشخصية الرئيسية بين أمرين، إما أن تقلب السيطرة لصالحها الخاص، وإما أن تقلب النظام الذي تستند إليه هذه السيطرة والذي يجعل وجودها ممكنًا.

هكذا النصوص القديمة تلعب بعدد قليل من الشخصيات تبدِّلها أو تلبس بعضها ثياب البعض الآخر. ونحن لا نستطيع أن نقنع بتصوير الآخر على الصورة التي تقدمها إلينا: صورة السيد الذي يغوي بقوة جبرية ضحيته (التي يخطفها، أو يغتصبها، أو يفتنها، أو يتزوجها)، صورة المستبد الذي يعتني بمظهره من كل جانب (يمشط شعره أو يتحلى بثياب فاخرة)، صورة مسيطر لا بد من التحرر منه لأنه لا يعرف كيف يسيطر

---

[١٣] نفس المرجع، ص٦٢: كان ليوسف عشرة إخوة غير أشقاء من خالته لَيْئَة ومن جاريتها زِلفَة أو من جاريتها بِلْهَة جارية أمه راحيل (التي ولدت بعد يوسف بنيامين الابن الثاني عشر ليعقوب).

بنفسه على نفسه. ولعبة الأدوار الميثية لا تُختزل إلى ثنائيات: طيبين وشريرين، حريصين وجسورين، إلى من يتسمون بالحلم ومن يتملكهم الغضب. فالعقلية النازعة إلى الثنائيات لدى البشر، وهي سمة خاصة من أشد سماتهم عمومية، تطرِّز في الشرق طرازها على ثنائية المواجهة الكونية بين الماء والصحراء. فعبور البحر الأحمر وراء موسى يعني الانتقال من بلد الموتى إلى بلد الأحياء؛ وعبور نهر الأردن وراء يشوع هو مبارحة أرض قفراء إلى الأرض الموعودة.[١٤] والتنويعات على هذه المواجهة الثنائية الأولانية — وهي على درجة كبيرة من الجمال — نجدها لدى الكنعانيين كما نجدها لدى العبرانيين. وهي تنويعات ترسم جغرافيةً رمزية، لا جغرافية واقعية، لأنها ترسم الحدود السائلة لعالم يريد البشر أن ينتموا إليه بدلًا من أن يعاقَبوا على أخطائهم بالتيه في مناطق مقفرة كئيبة، رمضاء دائمًا، حارقة في بعض الأحيان.[١٥]

وحكايات الأصول les origins — وهي حكايات مألوفة للشرقيين القدماء — لا تفسِّر إلا جزئيًّا ألوان التمثيل السياسي للرافدينيين والمصريين. ولما كانوا يترجمون غالبية أنماطهم السياسية إلى لغة الميثة، فلم يتم التعبير عن كافة مفاهيمهم الخاصة بالنظام الاجتماعي، وعن مؤسساتهم وعن إجراءاتهم الأصلية بنص توراتي لأن واقعيته الأسلوبية غريبة عليهم.

والاعتماد على النصوص الشائعة أكثر الشيوع (وعلى مفسريها) يعني ارتكاب خطأ تحليل مزدوج. أولًا عن طريق إحداث قَطْع فاصل بين الميثات التأسيسية لدى قدماء الشرقيين وبين ميثاتنا (الغربية)، قطع فاصل يفيدنا فائدة جمة حيث لا يكون علينا أن تحكم بقدر أقل من التفضل على الأنماط السياسية التي لا تعجبنا (التضامنية، المحسوبية). ثانيًا عن طريق رد كل الاعتراضات إلى الاعتراض الأكثر ظهورًا للعيان ألا وهو التمييز بين الذين يطيعون وبين الذين يأمرون، بين الرجال وبين مَلِكَهم (فملكهم هو منبع الزمن، ومنبع النور، ومنبع الحياة، ومنبع الهوية)، وهذا اختزال غير مشروع للتنوع

---

[١٤] انظر Wyatt, 1987, p. 377 et 388 وانظر سفر يشوع، الإصحاح ٣، آية ١٣: «ويكون حينما تستقر بطون أقدام الكهنة حاملي تابوت الرب سيد الأرض كلها في مياه الأردن ... أن مياه الأردن المياه المنحدرة من فوق تنفلق وتقف ندًّا واحدًا؛ وانظر»؛ وانظر سفر يشوع، الإصحاح ٣، آية ١٧: «فوقف الكهنة حاملو تابوت عهد الرب على اليابسة في وسط الأردن راسخين وجميع إسرائيل عابرون على اليابسة حتى انتهى جميع الشعب من عبور الأردن.»

[١٥] انظر Wyatt, 1987, p. 380.

اللانهائي للمجتمعات المركبة يجعلها مركَّبًا مركزًا من السلطات شمولي الجوهر. وتنغلق حلقة تكويننا الذهني عند نقل كل الصفات المَلَكية إلى رب أديان التوحيد مضافًا إليها القدرة على الغفران؛ فالبشر الذين لم يعودوا يعتمدون إلا على ربٍّ واحد مَلِك يصبحون أكثر حرية وتساوٍ منهم عندما كانوا يعتمدون على ملك الآلهة!

هل يمكن أن يكون النموذج أكثر اكتمالًا مما نظن، وأنه ليس مسودة تمهيدية للتوراة بل هو نص كامل له قيمة كامنة في ذاته؟ ألم يقم التوحيد الديمقراطي عندما حل محل الشمولية الحلولية بإنجاز البرنامج الذي كان جرثومة ناشئة في رحم الميثة؟

## (١) هل هي رؤيا لم تكتمل؟

لا تشبه حكاية الأخوين فقط قصة يوسف، بل نجد فيها مكونات عديدة من سفر التكوين وسفر الخروج. وما فتنة الزنا إلا الحلقة الأولى من مسلسل قصصي مختلط يلتقي فيه الإنسان بشخصيات ومواقف يعرفها من خلال نصوص أخرى، ولكن في ترتيب زمني آخر.

ثم تأتي بعد ذلك حلقة المطاردة في الصحراء، إذ يطارد الأخ الأكبر أخاه الأصغر، والأخ الأكبر يرفض أن ينصت إلى أخيه الأصغر. وتشبه هذه المطاردة على نحو عجيب مطاردة فرعون لموسى (ولا ننسى أن فرعون كان أخا موسى بالتبني وأنه كان يسبقه في الترتيب الذي تضعه المراسم)، وتنتهي المطاردتان بنهايتين متشابهتين: في قصة الأخوين نجد بحيرة لا سبيل إلى اجتيازها تنقذ على نحو إعجازي باتا من أنوب («وبسط رع مساحة كبيرة من ماءٍ فصلته عن أخيه الأكبر، ماءٍ مليء بالتماسيح؛ وكان الأخوان على جانبين، هذا من ناحية، وذاك من الناحية الأخرى»). أما في قصة موسى فقد «انتقل عمود السحاب» و«دخل بين عسكر المصريين وعسكر إسرائيل». وكان على هؤلاء وأولئك أن ينتظروا مطلع النهار حتى يعرفوا حكم الرب (تقول القصة المصرية: «ابقَ هنا في هذا المكان حتى تبْيَضَّ الأرض»؛ وأما القصة التوراتية فتقول: «فلم يقترب هذا إلى ذاك كل الليل»).[١٦] ولاذ الناجيان في القصتين بأماكن منعزلة (لجأ باتا إلى وادي الصنوبر ولجأ

[١٦] انظر Lalouette, 1987, p. 161–171 وسفر الخروج، الإصحاحات ١٤ و١٩ و٢٤.

موسى إلى «برية شور» ثم جبل سيناء) حيث لقيا الرب (التاسوعة[١٧] المصرية في حالة باتا، ويهوى في حالة موسى).[١٨]

وشخصية موسى نفسه بزغت من أدب طواه النسيان، أدب يتمحور حول نموذج البطل الذي يجسده، والذي انتشرت صوره من وادي النيل إلى الرافدين، هل هو ذلك الذي أبحر مع تيار الماء في سفطٍ من البَرْدي، أم هل هو سارجون Sargon الأكادي الذي حملته أمه سرًّا وعهدت به إلى نهر الفرات (وضعتني في سفط من الحلفاء طلته بالزفت وطرحتني على صفحة النهر الذي لم يغمرني بمائه؛ وحملني النهر إلى أكي Akki القنواتي الذي اتخذني ابنًا له ورباني).[١٩] وماذا عن السفينة التي تجري فوق الأمواج؟ هل هي

[١٧] Ennéade الآلهة التسعة الكبار. (المترجم)

[١٨] هنا تفترق القصتان، ولكنهما تتلاقيان في مواضع أخرى: كان باتا وحيدًا كل الوحدة تحت شجرة الصنوبر التي لاذ بها، وقد وضع قلبه بعناية منه فوق القمة على زهرة بلوط، فلحقت به امرأة (عندئذٍ قال رع حوراختي لخنوم: «اصنع لباتا امرأة حتى لا يبقى وحيدًا»). وعصيته المرأة، وكانت أجمل النساء جميعًا، وولت بعيدًا عن شجرة الصنوبر، وفتنها رجل فاستسلمت له وتركت لديه في أثناء المغامرة خصلة من شعرها. وعامت الخصلة حتى بلغت النيل؛ فالتقطها عمال الغسيل عند الملك، فأمر الملك بالبحث عن المرأة، فأتوا بها إليه، وتزوجها، وظن عندما وضعت ابنًا أنه ابنه، والحقيقة أنه كان من صلب باتا، وهكذا يتجسد باتا في وريث العرش (وهذه الحلقة تشبه الوليد «الناجي من المياه» — موسى — الذي حمله التيار فالتقطته أميرة وأصبح ابن فرعون بالتبني).

[١٩] انظر ANET, p. 119; Cooper, 1985; TOB, p. 136, note k وفي الملحوظة note k المشار إليها من تفسير التوراة المعنون Traduction oecuménique de la Bible نجد التفسير التالي لما جاء في سفر الخروج، السفر ٢، ١٧: «من الممكن تقريب قصة ميلاد موسى من الملحمة التي كانوا يحكونها في الشرق عن جلجاميش ... وكانت هذه القصة قد نُسخت مرة أخرى في مصر قبيل عصر الخروج. وإذا كانت قد قامت مقام الإطار في التراث الخاص بموسى، فإنما يرجع ذلك إلى أنهم أرادوا أن يرفعوا محرر إسرائيل إلى مصاف كبار شخصيات التاريخ.» وقصة جلجاميش الذي سلَّم دون علم منه رسالةً من ابيه بالتبني تأمر بقتل حامل الرسالة الغافل عما فيها قامت مقام النموذج بالنسبة لما جاء في الكتاب المقدس بعهديه القديم والجديد من نصوص عن أحلام فرعون ثم هيرودس Herodes التي تنبأت بمولود أجنبي يتبوَّأ العرش — حيث قام فرعون وهيرودس بقتل كل مولود يولد في المملكة: والحلم المتنبئ الذي تعمل الضحية أو الضحايا على منع تحققه بالإبعاد أو بالقتل اللاأخلاقي للأبرياء هو تيمة من التيمات العالمية. فليس مما يثير الدهشة أن نجد له صيغة أكادية سبقت بألف عام صاحب الحلم التنبئي فيها جلجاميش الذي سيكون له الملك في المستقبل، ليس في ذلك ما يثير الدهشة وبخاصة إذا تصورنا أن القصتين، علاوة على قربهما الواحدة من الأخرى لا يبدو عليهما أنهما من ناحية تسلسل الأجيال مرتبطتان إحداهما

سفينة نوح، أم سفينة أتراحاسيس Atrahasis (نموذجها السومري) التي ستولد منها الإنسانية الجديدة، أم قارب إيزيس التي راحت في الخفاء تجمع أشلاء أخيها أوزيريس لكي يولد الشهيد من جديد؟ وهذه التيمة ثابتة بالشواهد لدى الإغريق: هناك داناي Danaé[٢٠] وابنها بيرسيوس Perseus غير الشرعي من زيوس في صندوق تقاذفته الأمواج الهائجة. فلما نجيا بمعجزة نزلا «جزيرة صخرية كان فقرها وتفاهتها مضرب الأمثال في التراث الإغريقي الكلاسيكي». وعثر عليهما صياد رقيق الحال في شبكته فآواهما بعد أن اكتشف قرابة بينه وبينهما.[٢١] والأبطال الذين ذكرناهم يشتركون في سمتين: فهم يولدون أو ينقذون سرًّا، وهم لا يغرقون.[٢٢]

## (٢) من الخاص إلى العام

كل هذه المتشابهات تصيب الإنسان بالدوار. وإذا كان أصلها يظل مجهولًا — إذا استثنينا نسبة هذا الأصل إلى تيمة التوأمة gémellité التي تظهر من حولها سمات قرابة محيِّرة بين ثقافات نائية من قبيل الثقافات الهندمريكية والشرقية والكلاسيكية —[٢٣] فمن غير

بالأخرى، ولا مكونتان من نفس العناصر. والأفضل في مثل هذه الحالة أن نفترض أن يكون للقصتين أصل شعبي مشترك (أو لا شعوري؟)، على أن نذهب إلى أن القصة الأحدث (حلم فرعون أو هيرودس) نبعت من الأقدم (حلم أبي جلجاميش بالتبني).

[٢٠] ابنة الملك أكريسيوس، الذي قالت النبوءة إن ابنته ستلد ولدًا يقتله فلما وضعت ابنها بيرسيوس Perseus غير الشرعي من زيوس وضع أكريسيوس Akrisios الأم والطفل في صندوق طرحه في البحر، وتقاذفته الأمواج الهائجة.

[٢١] انظر Chuvin, 1992, p. 130–131.

[٢٢] تتباين الميثات بعد ذلك في أمر خلودهم المحتمل (الخلود الذي ناله أوزيريس المصري بعد موته، والخلود الذي فقده أدابا Adapa في أثناء حياته، وأدابا هو الابن البشري لإله من بلاد الرافدين استدعاه جدٌّ مفعم بالأحكام المسبقة كان يرفض كل هداياه بناءً على تعليمات من الذي أنجبه — حتى الأطعمة التي من شأنها أن تجعل منه كائنًا إلهيًّا كامل الإلهية إذا ما راقبه ملك السماوات مراقبة تكفي للاقتناع بقيمته).

[٢٣] انظر Claude Lévi-Strauss, Histoire de Lynx, Paris, Plon, 1991. ويشرح كلود ليفي شتراوس في هذا الكتاب، وبخاصة ص٢٩٥، أن الثعبان المريَّش الأزتيكي (Quetzacoatl) الموهوب للربة فينوس (= الزهراء) المتوأمة حيث إنها نجم الصباح والمساء، أطلق عليه الأزتيك هذا الاسم المأخوذ من كلمة تعني

البديهي ألا تكون هناك علاقة على الأقل بين القصص الشرقية بعضها بالبعض الآخر.[٢٤] وتخيل العلاقات الممكنة بين المكونات ذات الأصل السومري والعبراني الشبيهة بقطع الفسيفساء يسهِّله استخدام الصياغة التحويلية من قبيل تحويل أتراحاسيس Atrahasis إلى نوح، وسرد قصة تكاد تكون مطابقة عن الطوفان في أسطورة جلجاميش وفي سفر التكوين.[٢٥]

وجاء عرض الاقتباسات التي كشفت عنها قراءة طولية حتى الآن مختلطًا بغير نظام. وعلى الرغم من أنها تتسم بالإثارة فإنها لا تكفي لإثبات تطابق البنيات الذهنية لقصص التكوين المصرية والرافدينية والتوراتية، وهي أبعد عن أن تكفي لإثبات أن البنية الأخيرة — البنية التوراتية — هي العقلانية الوحيدة بين البنيات الثلاث. من الممكن أن نبين أن التوراة لا تضيف أية إضافة منطقية إلى القصص السابقة، وأن القصص الثلاث لها نفس البناء، وأنها تسير على نفس التتابع وتنتهي إلى نفس النهاية.

توأم (coatl)؛ فهو يركز هكذا الرموز المرتبطة بالتقريب في أقصى صوره (التوأمية) والتقريب في أدنى صوره (البعد بين السماء والأرض). ونحن نجد في الميثات الكنعانية التي استلهمتها التوراة أيضًا أن الإله إل El وهو أبو الإنسان (في الأوغاريتية ad adm) له ابنان هما سحر وسالم (علينا أن نفهمهما على أنهما شكْلا فينوس الزهراء، الشكل الصباحي والشكل المسائي (انظر Wyatt, 1987, p. 382). وعلاوة على ذلك نجد الثنائيات قابيل وهابيل، وإسماعيل وإسحاق، عيسو ويعقوب، كل هؤلاء يجسمون الذات والآخر، ثنائيات توأمية يمكن أن تنفصل وإن لم تكن متساوية، مثل التوائم الهندمريكية، على عكس كاستور Castor وبوللوكس Pollux اللذين كانا لصيقين لا ينفصلان وكانا متساويين.

[٢٤] أما القصص الإغريقية فقد استطاعت أن تستعير المكائد من الميثات: فنجد زوجة برويتوس Proitos ملك أرجوس Argos) تعشق شابًّا هو بيلِّيروفون Bellérophon كان يعيش في بلاط هذا الملك. والشاب يصد محاولاتها، فتتهمه عند زوجها بأنه حاول غوايتها. والزوج رجل سريع التصديق، ولكنه لا يجرؤ على قتل الشاب الشريف الذي ليس لديه أي دليل ضده، فيرسله إلى حميِّه ومعه لوح «دونت عليه علامات رهيبة» — فهو بعبارة أخرى رسالة تطلب من المتسلم الفتك بحاملها. ويعني اللوح بالنسبة إلى بيلِّيروفون إشارة ببداية سلسلة من المغامرات. (انظر Chuvin, 1992, p. 119–120). تختلط في هذا النص حكاية الأخوَيْن، وقصة يوسف وفوطيفار، وحكاية جلجاميش الأكادي وحميه الذي حاول التخلص منه على النحو نفسه.

[٢٥] هناك نصوص كثيرة جدًّا اختصت بهذه المؤثرات المتبادلة، ظهرت منذ القرن التاسع عشر (انظر Talbot, 1875, عن موضوع الصراع بين الآلهة الخالقة وبين المتمردين الساقطين) وما زالت تظهر حتى اليوم (وقد قام كلوس Kloos [1986] بدراسة العلاقات بين يهوى وبعل انطلاقًا من تحليل المزمور رقم ٢٩ والأدب الكنعاني).

كانت المشكلة المطروحة على الشرقيين القدامى هي أن يفسروا كيف أن البشر خلقوا على الصورة الإلهية مع بقائهم فانين ينتهون إلى الموت. وهذا اللغز لا يعرف إلا حلًّا من اثنين:

(١) أن يرفض البشر أن يظلوا أو أن يصبحوا فانين ينتهون إلى الموت.
(٢) أن ترفض الكائنات الإلهية قبول الرجال والنساء أندادًا.

إلى دائرة الحل الأول تنتمي مَيثَة أدابا Adapa الرافيدينية وقصة غواية حواء (البشر دائمًا يخطئون في الأطعمة التي ينبغي قبولها أو رفضها).[٢٦] وإلى دائرة الحل الثاني الأكثر ذهنية تنتمي القصص القديمة الأنتيكية عن الخلق، وهي تظهر استبداد الآلهة والانجراحية البشرية على أنهما من قبيل الضرورات المنطقية حتى يقوم توازن بين الخلق والفساد وحتى تمنع الكوارث الطبيعية حدوث الكوارث السياسية (فالطوفان يخلق نوعًا بشريًّا جديدًا بريئًا من الخطايا، بينما تؤدي الدسائس في النهاية إلى ظهور نوع خطَّاءٍ أو شيطانيٍّ من البشر). وحيرة الأرباب تحدثنا عن السياسة: الرب (يهوى Yahvé أو إنليل Enlil أو رع) يخلق البشرية (أو يستقبل الشعب العبراني على أرضه كما فعل فرعون) ثم يغير رأيه حيال القوة التي حازها العدد الكبير (فالبشر ضعاف ما تفرقوا، فإذا اتحدوا أمكنهم أن يرفضوا القانون). والمَلِك السماوي السومري إنليل يمنع البشر بالجفاف من أن يتزايدوا على الرغم من أنه يحتاج إلى عبادتهم؛ والملك الأرضي فرعون يمنع العبرانيين من أن يتناسلوا آمرًا بقتل المواليد الذكور الأُوَل على الرغم من حاجته إلى عملهم. والرب (في التوراة) يطرد آدم وحواء من الفردوس لأنهما سيتناسلان، بينما يشجعهما على التنامي والتكاثر.

والميثات الإغريقية عن الأصول الأولى لها هي أيضًا مراميها السياسية. وما تتسم به من قِدَم أرخائي أدبي تُوازنه رؤيا تبريرية للتاريخ تظهر لأعيننا أشد سفورًا من رؤيا الكتَّاب الشرقيين. قصص الخلق الإغريقية تذكر أحداثًا غامضة عن قتل الوالدين أو أحدهما، وأحداث إخصاء مثيرة، وأشجار أنساب متشابكة معقدة، أشياء كان الأقرب إلى

[٢٦] على عكس أدابا Adapa الرافديني ذاق إكسيون Ixion الإغريقي الأمبروسيا Ambrosia (طعام الآلهة) ولامس شبحًا ظنه الربة هيرا Héra فأنجب نسلًا بشعًا (انظر، Chuvin, 1992, p. 40, note 12).

التوقع أن يجدها الإنسان في بلاد الرافدين أو مصر. كذلك تنوه بأجيال بدائية و«قليلة الحيلة في الحياة» سبقت طوفانًا، عمر الكوكب بعده بشرٌ أنجبهم زوجان أوليَّان (يختلفان حسب المصادر) نافسوا سلالات من غرائب الخيال (بشر، آلهة، حيوانات، أشياء معدنية، مياه نهرية تتضاجع في هرج عليم) كل هذا يحكيه بكل جرأة مؤلفون اشتهروا بأنهم أهل للثقة.

إلا أن التيمة المهيمنة في هذه القصص المضطربة المختلطة يمكن على الرغم من ذلك تتبعها ابتداءً من الصياغة التي تناولها بها هيسيودوس Hêsiodos: كان من الضروري بغية التفريق بين الدائم والعابر، الأخيار والأشرار، الكرام واللئام (بعبارة أخرى التفريق بين الأهالي والأجانب، بين الأصيل والمُغتَصَب) تكرار المحاولة مرات عديدة. فبعد أن قتل كرونوس Kronos أباه أورانوس Ouranos — السماء — تمرد أبناء كرونوس بقيادة زيوس على أبيهم وقتلوه. وألقى بهم أعمامهم التيتان[٢٧] من فوق جبل الأوليمبوس — الأوليمب ولحقوا بفيلق العمالقة[٢٨] (الشياطين والوحوش الأخرى الخارقة للطبيعة في الهاوية أو الدنيا السفلة). ثم يأتي بعد ذلك الأوتوختون[٢٩] أي البشر الذين ولدتهم الأرض بدورهم ولكن دون إخصاب من السماء، خرج كل واحد من الأوتوختون من ركن من أركان إغريقية التي يبرر بظهوره منها سبقها على كل ما عداها. وتكاتف الأجداد آنذاك في بناء المدن، سعيًا إلى العدل، ولم يفعلوا ذلك إلا بعد أن أخذوا على عاتقهم تخليص الأرض من الثعابين التي كانت الأرض تنجبهم تعبيرًا عن خيبة رجائها.

والميثات التأسيسية الإغريقية قصص تغلب فيها العجائبية على الشاعرية، أعدت موظفة لأهداف أسرية رمى إليها الكُتَّاب الذين دونوها، فما هي نماذج على منطقٍ ولا أمثلةَ على معاصَرةٍ.[٣٠] إنها تصف عالمًا أرضيًّا أكثر منه كونيًّا، يتكون، كما هي الحال لدى

---

[٢٧] بالإغريقية Titanes. (المترجم)

[٢٨] بالإغريقية Gigantes. (المترجم)

[٢٩] ويسمونهم بالفرنسية «الأوتوكتون» autochtone عن الكلمة الإغريقية autokhtôn وهي مكونة من autos = بذاته وkhtôn = الأرض وتعني حرفيًّا: من الأرض ذاتها، أبناء البلد الأصليون، الأهالي الأصليون. (المترجم)

[٣٠] انظر Chuvin, 1992, p. 37–70 يعبر المؤلف نفسه هنا عن هذه الصعاب عدة مرات، وبخاصة في الصفحات ١٤ و٣٧ و٦٦. وهو يعيد إلى الذاكرة على سبيل الفكاهة (أن الأركاديين القدماء كانوا يقولون عن أنفسهم إنهم «من قبل القمر» ربما لكي «يوهنوا المنافسة» على قدم البزوغ من الأرض، ص٤٤).

الشعوب الأنديزية andins،[٣١] من مياه تحت الأرض تنساب في أنهار حقيقية تنحدر إلى كهوف وتنبثق من شقوق مباغتة،[٣٢] عالم لا ندهش عندما نسمع أن البشر نجموا هنا من أسنان قطعها الآلهة عندما انتصروا في معركة تيتانية أو نجموا من حصى ألقي من فوق أكتاف الناجين من الطوفان. والبشر في هذا العالم قُدُّوا من حجر وعظم أكثر من أن يكونوا قُدُّوا من طين ولحم. فالإغريق، من هذه الناحية، يقفون بجانب الإنكا بينما يقف الشرقيون القدامى بجانب التوراة.

على هذه الخلفية لخطة كونية (الخلق على مراحل وفي تحسس، ثم محاولات فاشلة للتخريب، ثم إنسانية جديدة) يكشف لنا تناولُ قصص الخلق الشرقية بفحص أكثر عناية عن وجود اختيارات أكثر تماسكًا. ومن وجهة نظر سياسية لا يمكن أن نتجاهل التشابه بين قصص التكوين الرافدينية وبين قصص التكوين التوراتية. ونجد في واقع الأمر أن الآلهة السومرية يبدو عليها أنها مسئولة عن أفعالها حيال البشر: وهي تمنح مخلوقاتها خلود الروح تعويضًا لهم عن ممات الجسد؛ وهي تخلق في وقت واحد عددًا من الأزواج[٣٣] تتركهم أحرارًا في أن يتكاثروا — ولهذا فإن تحديد مدة حياتهم والفتك بهم أمران ضروريان إحصائيًّا، بدلًا من أن يكونا مفروضين تعسفيًّا.[٣٤]

وهكذا يمكن تفسير ضياع الفردوس دون اللجوء إلى فكرة الخطيئة الأصلية: لقد خلق الآلهة الإنسان لكي يعمل، وإلا لكانت استغنت عنه. وإذا كان ثمة خطأ، فالآلهة الخالقة هي التي ارتكبته، لأنها لم تعمل من فورها حسابًا لأن مخلوقاتها تموت بطبيعتها، ثم لأنها سارعت في عجلة مفرطة إلى قطع دابرها، ولأنها نبهت واحدًا من أكثر المخلوقات حكمةً إلى أن الأمطار توشك أن تهطل حتى يصنع سفينة وينقذ الأنواع الحية. على هذا النحو يكون مسلك الآلهة الخالقة أقربَ إلى فهم مخنا البشري من مسلك الرب الواحد

[٣١] نسبة إلى جبال الأنديز Andes في أمريكا الجنوبية. (المترجم)

[٣٢] المرجع السابق، ص٢٠–٢١.

[٣٣] سبعة رجال وسبع نساء رُكبوا بعصي من الطفلة من قبيل الأزواج السبعة — سبعة سبعة ذكرًا وأنثى — من كل نوع من أنواع الكائنات الحية التي أمر الرب نوح بأن يحملها على سفينته (سفر التكوين، الإصحاح ٧ الآية ٢).

[٣٤] يبدو أن التفسير نفسه توحي به أيضًا قصة مصرية يهتف فيها الإله رع: (بحق ما أنا حي، لقد تعب قلبي من البقاء مع البشر؛ وأردت أن أقتلهم، ولكنني لم أفعل؛ فلم يعد عددهم القليل يهمني). (Laouette, 1987, p. 49).

الذي ينبذ مخلوقاته في نفس اللحظة التي تبلغ فيها الملائكية (ها هوذا الإنسان يصبح مثل واحد منا لفهم السعد والنحس). ومن ناحية المخلوقات هذا هو جلجاميش الشغوف باختراق الحجاب إلى سر الحياة، والمستسلم للموت، أكثر عقلانية من آدم وحواء كما صورتهما التوراة عاجزين بحسب التوراة عن أن يفهما أن عليهما أن يذوقا أولًا ثمرة شجرة الحياة ثم يحكم عليهما بالموت.

والآلهة الرافدينية لا تصطنع صوريًّا جماعة من نفس الجوهر مع مخلوقاتها، وهي لا تغوي مخلوقاتها واضعة مبادئ المعرفة والحياة الأبدية الإلهية تحت ناظريها، ومانعة إيَّاها في الوقت نفسه من أن تتعلمها، ولا تعتبر من الخطأ أن يتعاشر الرجال والنساء. وما كانت (الرءوس السوداء) الرافدينية إذ تكاثرت بأقصى ما استطاعت من سرعة إلا مدافعة ببساطة عن مصالحها. والإنسانية تريد أن تعرف المستقبل مثل الإله، أو أن تبني صرحًا يبلغ السماء، أو أن تتكاثر بلا نهاية. والبشر أولو عزم وهمة، ولا يمكن وضع حدود لطموحاتهم بفرض برنامج ثابت بالصلف عليهم. والمخلوقات فُطرت على عصيان خالقيها، وعلى خالقيها أن يتكيفوا مع هذا الوضع.

أما من وجهة النظر الروحية فقصص التكوين المصرية هي الأقرب إلى سفر التكوين في التوراة. ونحن نعرف عددًا من قصص التكوين المصرية، يتسم أصلها المشترك، الذي يمكن تتبعه وتحديده في تكرار الفقرة الكبرى، على نحو خاص بصلاحية سينمائية بديعة.

(يقول أتوم Atoumì «كنت وحيدًا في النوئو Nouou (المحيط الأولاني)[٣٥] و... كنت أطفو، هامدًا هُمودًا مطلقًا ... وخلقت نفسي بنفسي؛ وركَّبت نفسي كما تمنيت، حسب رغبتي.»)[٣٦]

فالخلق هكذا ينتج عن الفصل بين الماء الإلهي وكتلة أولانية بيضاوية جَنِينية، تحوي في آنٍ واحد المبدأ الخلاق وكل مكونات المادة والكينونة. والوعي يظهر بفضل الاستبطان ثم بفضل اللغة (أتوم Atoumì بدأ يتكلم في الصمت). في تلك اللحظة تحققت الخطة الإلهية: فانفصلت الأرض والجو بعضهما عن البعض الآخر، وانبثق النور، وانحسرت المياه، وانتقلت الطاقة الحيوية، برد فعل متسلسل، أولًا إلى الآلهة، ثم إلى البشر،

[٣٥] الأولاني = primordial. (المترجم)

[٣٦] نفس المرجع، ص٣٠ و٣١ و٣٢.

الذين كانت أرواحهم متضمنة سلفًا في حضن المونادة الأولانية.[٣٧] والسماء[٣٨] (فراغ بلا نجوم، تخترقها الشمس وكذلك الأجرام السماوية التي ربما تقيم فيها «اللانهائيات»، أرواح إلهية لا يحصيها العد) يحيط بها الموج المردود. وهذا هو السماء — وقد انفصل عن الخاءوس chaos[٣٩] الذي يتكون منه باقي الكون — يندس منذ ذلك الحين بين الأرض اليابسة والقبة السماوية التي يتصف العالم من ورائها بأنه لا يمكن معرفته، وقد اشتهر بأنه بلا حدود، وأنه معتم عتمة سرمدية رتيبة، وأنه ساكن بلا حراك. فالكون محيط معتم خاءوسي تطفو في وسطه كرة الجو الأرضي، كرتنا الحية biosphère.[٤٠]

لماذا حدث الخلق؟ حدث الخلق لسببين متكاملين، الأول باطني،[٤١] والآخر متعالٍ.[٤٢] لأن العالم كان موجودًا بالقوة بكل مكوناته في المحيط الأولاني، ولأن الرب هو السبب النهائي لكل شيء، والرب لا يصل إليه البشر، بل لا تصل إليه الآلهة الثمانية الأخرى التي تجسم عناصر العالم (الهواء، الماء، السماء، الخاءوس، النار، النور، الظلمات). الرب، في شكل استشرافي رائع للثالوث المقدس، هو في آنٍ واحد «الخفي» (آمون، أصل السر وأبو الخلق)، والظاهر المنير (رع، قرص الشمس) والمادة (بتاح Ptah هو الكلمة الخالقة، ولكنه في الوقت نفسه هو الكينونة التي لَحْمُها البشر).[٤٣] والإنسانية موجودة بالضرورة لأن جيناتها متضمنة في الجينوم الإلهي.

والكون المصري — على عكس الرأي الذي قال به إيريك فوجيلين Erik Voegelin — عالم وليس عالمًا مدموجًا. هو كون تطوري وليس كونًا دوريًّا كما تعرضه التوراة بحسب قراءة رفائيل درائي Raphaël Draï. هو كون آخذ في التوسع وهو مطابق لمقصد إلهي.

---

[٣٧] Allen, 1988, p. 14 et 61.

[٣٨] السماء هنا مذكر. (المترجم)

[٣٩] يستخدم البعض كلمة: الخواء. (المترجم)

[٤٠] نفس المرجع، ص١٩–٢٣. وLalouette, 1987, p. 31.

[٤١] المقابل الذي وضعه مجمع اللغة العربية لمصطلح immanent. (المترجم)

[٤٢] المقابل الذي وضعه مجمع اللغة العربية لمصطلح transcendant. (المترجم)

[٤٣] نفس المرجع، ص٢٨–٣٠.

## (٣) من الباطني إلى المتعالي

يمكن تلخيص أطروحة فوجلين على النحو التالي: في خبرة المصريين عن العالم يمثل المجتمع جزءًا من النظام الطبيعي لأن الجوهر الكوني الذي صنع منه الآلهة والكائنات الحية والمادة كان واحدًا. ولم يكن النظام الرمزي منفصلًا عن النظام الواقعي، بل كانا مشاركين جميعًا في الجوهر. ولم يكن الكون متمايزًا لأن البشر لم يكونوا قد تفكروا في النظام الإلهي على أنه متمايز، فوق العالم (متعالٍ) transcendant، وليس آتيًا من العالم (باطني) immanent. والأطروحة قوية، ومصاغة في لغة رائعة، لا تعبأ بالتحولات الفكرية التي تشهد عليها قصص التكوين المصرية. وهي تجهل بصفة خاصة القصة التي أشرنا إليها من قبل عن الإله رع وتحطيمه البشر، حيث تعب من عمله، وسئم من حربه المستمرة ضد مخلوقاته الشرسة (على الأقل المخلوقات التي نجت من المذبحة) فسلط على السهام المجنونة — التي وجهتها هذه المخلوقات نحوه — جبروتَ الأشعة الفتاكة، وهجر الأرض، وهجر الأرض والبشر الذين أسرفوا في نكران الجميل إسرافًا حال دون صعودهم نحو القبة السماوية على ظهر الربة نوت Nout المجاملة، (بقرة السماء). كل هذا حدث مع غفرانه لمن أساءوا إليه، وحضِّه المؤمنين به على ألا يقاتلوا المتمردين (أبناء الضعف).

(كانت الأرض آنذاك في الظلمات؛ فلما أسفر الضياء عند الفجر، كان بشرٌ قد خرجوا يحملون القسيَّ والعصيَّ، فقال الإله ذو الجلالة: «الشر وراءكم، يا أيها السفاكون، كفوا عن سفك الدماء ...» ثم قال لنوت Nout: «أبعديني عنهم، ارفعيني عاليًا ... حتى يروني على الرغم من بعدي في الأعالي.»)[٤٤]

وحجة فوجيلين Voegelin، إذا اختزلت في فحصه الفقرة السابقة الخاصة بالأصباح[٤٥] الأولى في العالم، وجدناها تعتمد على مقدمة استدلالية prémisse. جاء في التوراة: «في البدء خلق الله السموات والأرض. وكانت الأرض خربة وخالية وعلى وجه

---

[٤٤] انظر Lalouette, 1987, p. 49. وPiankoff, 1955. ورع يضيف: «احترس من ثعابينك، ثعابينك التي في داخلك تلك التي خافتني منذ أن وُجدت، ولكنك تعرف أيضًا أنها يمكن أن تكون مفيدة ... وأنا أشرق وأسطع من أجلها أيضًا» (Lalouette, 1987, p. 51). إننا بعيدون عن التفسير الذي تعجل Lefébure (1883) فقدمه على النصوص الجذانية مدعيًا أن رع أوشك أن يموت من عضة ثعبان، وهذا — من فرط المبالغة — تقريب خاطئ إلى فقرة الفردوس الأرضي.

[٤٥] جمع «صبح». (المترجم)

الغمر ظلمة وروح الله يرف على وجه المياه.» ومعنى هذا أن الروح الإلهية كانت قد صعدت فوق المحيط الأولاني.

ومع ذلك فالخالق في تصور المصري القديم يستقدم العالَم إلى وعيه عن طريق حركة هوائية: فأول شهيق لأتوم يتضمن مبدأ النظام والحياة الجديدة، والحقيقة والعدل (ماعَت) ma'ât يبثه بدوره في الفراغ بين السماء والأرض بزفرة قوية على هيئة العطس. ويقول بعد ذلك: «أنا الخالد، أنا رع الذي خرجت من النوءو Nouou أنا رب النور». ونحن نعرف النص التوراتي: «وقال الله ليكن نور فكان نور ... وفصل الله بين النور والظلمة.» ولا يقف التشابه عند هذا الحد لأن التوراة تقول: «فعمل الله الجَلَدَ وفصل المياه التي تحت الجَلَدِ والمياه التي فوق الجَلَدِ.» وأخيرًا قرر: «لتجتمع المياه تحت السماء إلى مكان واحد ولتظهر اليابسة.» وهذه الآيات منقولة عن نص من إسنا في جنوب صعيد مصر ينسب الخلق إلى الربة نايت Neith.

«أبو الآباء وأم الأمهات، الكائن الإلهي الذي بدأ يكون في البداية وكان موجودًا في قلب النوءو Nouou، نجمت من ذاتها، عندما كانت الأرض لا تزال في الظلمات، ولم يكن نبات نما ... هي نوَّرت نظرة عينيها فكان النور. عندئذٍ قالت: «ليصبح هذا المكان الذي أنا فيه تربة من أجلي في قلب النوءو حتى أستطيع أن أقيم فيها» ... طارت مثل الجعران صاعدة فوق هذا التل.»[٤٦]

تظهر القرابة بين النصين في قرينة أساسية. فالإشارة في سفر التكوين إلى «المياه التي تحت» و«المياه التي فوق» ليس لها من مرجع إلا الفكرة المصرية القائلة إن السماء ذات طبيعة سائلة. وهي تحيلنا إلى التمييز المركب بين النوءو Nouou (الغمر abysses) والحوحو Houhou (الإغراق)، المحيط النجومي الذي يكتنف الأرض من حيث هي كوكب كروي بعد أن انحسر عنها وأخذت المياه تترقرق حول الأرض التي أصبحت قارة مسطحة بعد بروزها. وهي تذكر كذلك بمعارضة بين سماء فوقانية تحدد نصف الكرة النهاري، نصف الكرة الذي يخص الأحياء (أَخ ت akht) وبين سماء تحتانية تتاخم نصف الكرة الليلي الذي يخص الموتى (دوءوات douât).[٤٧]

---

[٤٦] انظر Lalouette, 1987, p. 41.

[٤٧] انظر Allen, 1989, p. 7, 10, 12–14. وكلمة abysses أي الغمر أو غياهب البحر تصاحبها لفظة تحديدية تربطها بالسماء. إما أن مؤلِّفي التوراة قد اغترفوا مباشرةً من النصوص المصرية التي يمكن

تتفق الصيغتان في عدة نقاط. فنية الخروج للوجود تظهر على هيئة إحاطة لحظية بالعالم بنظرة واحدة «نوَّرت نظرة عينيها وكان النور». ولقد شرح إيريك فوجيلين نفسه هذا الموضوع في كتاب نهائي يقول فيه إنه «في أثناء الخبرة المركبة» (التي ينسبها إلى مؤلفي التوراة ثم إلى الإغريق) أصبح الواقع la réalité (منيرًا لحقيقته sa vérité). هكذا لا يعبر الوعي عن ذاته من خلال نية الفاعل فحسب، بل من خلال نورانية luminosité الشيء أيضًا. النفخة الروح soufflé الإلهية (الفاعل، وهي أيضًا الروح esprit، بالعبرية rouach وبالعربية روح rouh) عندما تنير العالم الخاءوسي العقيم المعتم (الشيء) تعطيه شكله؛ ذلك العالم الذي كان يقاومها «على الأقل بسلبيته».[٤٨] أما أن تكون النفخة (الروح) من خارج المحيط الأولاني أو من داخله، فهذه مسألة ثانوية، وبخاصة لأن صياغة متأخرة عن الخلق تتضمن أن الرب بتاح Ptah وهو المعرفة والكلمة يسبق الرب أتوم Atoum وهو الصانع «عندئذٍ أتت إلى الوجود صورة أتوم في قلب بتاح وعلى لسان بتاح.»[٤٩] ولن يمكننا بناءً على هذا السبب وحده أن نصف الصياغة المصرية فلسفيًّا بأنها باطنية والصياغة التوراتية بأنها متعالية. فالتعالي الوارد في الميثات عند الشرقيين القدماء لم تغمطه التوراة التي كانت حتى ذلك الحين أقوى مصدر مخترع. من الناحية العلمية هناك فرضية كون من الغاز مكون من عناصر مشتقة وفي حالة تمدد بعد انفجار أولاني، كونٍ يتحقق آليًّا على مر الزمن، فرضية تقترحها كذلك الصياغة المصرية، وهي بالقدر نفسه أقرب إلى التجربة الداخلية للكائن (القدوم إلى العالم خارج السائل الرحمي بوعي بالواقع الخارجي اتخذ من قبل سمة حادة).[٥٠] ومن الممكن أن تتولد عن هذه الملاحظة

---

أن يكون أجدادهم عرفوها إبان مرورهم من خلال وادي النيل (نصوص الأهرامات والتوابيت وكتاب الموتى)؛ وإما أن الصياغتين جاءتا من نص أصلي واحد أقدم لا نعرفه. والسؤال ليس له أهمية هنا. انظر Wyatt, 1987, p. 378 ويذكر فيات بالنسبة لهذه النقطة أن الصحراء في التوراة يحدها المحيط الكوني، نظرًا لأن الطوفان mabbûl أتى من «ينابيع الغمر العظيم» (التكوين السفر ٧ الآية ١١). والرأي عنده أن الإلهام التوراتي في بدايته كنعاني.

[٤٨] انظر Voegelin, 1985, p. 15–19.

[٤٩] انظر Lalouette, 1987, p. 27. وإيريك فوجيلين E. Voegelin, 1956, vol. I, p. 92–93 يقر بذلك فيقول: «ربما خلق آلهة آخرون، مثل أتوم، خلقًا مجسمًا فيزيقيًّا؛ كان بتاح يخلق بالقلب واللسان، وكان هذا هو ما جعل له التفوق.»

[٥٠] انظر Allen, 1989, p. 25. والتجربة يمكن قلبها على الوجه الآخر: «في وسط القبر نجد جثمان الملك الذي أصبح منيعًا لا يبلى مسجًّى ينتظر ميلادًا جديدًا في كيس السَّلَى بالرحم وهذه هي «نوت

حجج تنتهي إلى القول بتغلغل أكبر في الطبيعة، وتنتهي بالتالي، بحسب تعبير فوجيلين، إلى القول بـ (مدمجية compacité) مصرية أكبر، خلاصتها: أن مؤلفي التوراة يمكن أن يكونوا قطعوا صلتهم بالتجربة الطبيعية بغية إبراز قيمة تجربة اجتماعية بعينها، وابتعدوا عامدين عن حقيقة الشيء المفعول به ليؤكدوا على نحو أفضل حقيقةَ الفاعل وحقَّه في مناقضة الحقيقة المتاحة على نحو طبيعي (فـ «الحقيقة» هي المكون الأول في ماعَت ma'ât، وهي القيمة العليا عند قدماء المصريين) الحقيقة التي اعتبرت فوق كل جدال، وتوسلوا إلى ذلك معارضتها بتمييزٍ اجتماعي بين الحقيقة والكذب (ومنه نشأت «العدالة» وهي المكون الثاني لماعَت ma'ât).[٥١]

وثمة تباين آخر بين نص القصص التوراتية ونص القصص المصرية يلفت انظر، وهو خبرة الزمن. هل اختلفت خبرة الزمن ومروره وحدوده اختلافًا فعليًّا بين النصين النص التوراتي والنص المصري؟ نجد في النصين أن الخالق أولٌ لا يسبقه شيء (لأنه هو «بدأ يكونُ في البدء»). ولكن كيف نعرِّف البدء؟ هل نعرِّفه بأنه حدث لحظي (لقاء بين روح وواقع بالقوة réalité virtuelle)؟ أم نعرِّفه بأنه الولود في زمنية chronologie تضم الأحداث التالية؟ والرأي عند فوجيلين أن سرد الحدث هو وحده الذي يخلق القصة؛ لأن السرد يضع الحدث في موضع على محور زمني ينطلق مما بعد البداية ذاهبًا إلى ما بعد النهاية من خلال حاضر القصَّاص. والتوراة تتضمن في آنٍ واحد ما بعد البداية (الروح أصبحت خارج الماء) وما بعد النهاية (مستقبلٌ مِلْكٌ للرب)، بينما قصص التكوين المصرية تفهم المستقبل على أنه «ما سيأتي» طبقًا لنموذج نماءٍ تكويني لكود أصلي. القصَّاص في التوراة يعرف أنه في الوسط، أو بمعنى أدق يعرف أنه في ذلك الوسط بين بداية القصة ونهايتها الذي يتصوره بحسب تفسيره الخاص، حيث إن كل كاتب، في كل عصر وفي كل مجتمع، يمكن أن يكون له تفسيره الخاص. وهو يعرف أن قصته الخاصة التي تُعرض

---

Nut في هويتها المتمثلة في التابوت.» هذا ... يرقد في داخل أعمق حجرة في الهرم (تحت الأرض) مثل جثمان أوزيريس في الدوات Duat.» ومن الصواب أن نذكر كذلك فرضية ليفي شتراوس التي تذهب إلى أن العلماء بغية توضيح تصوراتهم الكونية يصنعون بدورهم أساطير ميثية تجلب آليًّا أساطير ميثية مضادة (Lévi-Strauss ليفي شتراوس، الكتاب المذكور من قبل، ص١٢): على سبيل المثال الأطروحات المتناقضة عن الكون المتمدد تمددًا لا نهائيًّا وتلك القائلة بكون متمدد مددًا محدودًا يحدده نمو كتلته الخاصة من (المادة المعتمة).

[٥١] انظر Assmann, Ma'ât, op. cit., 1989, p. 22.

على أنها قصة العالم تنطلق من وسط التتابع الزمني لا من أوله. والقصَّاص في بحثه عن الحقيقة (على الأقل حقيقته) يفترض سبق الوجود الإلهي، سبقًا يجعل للزمن معنى،[٥٢] وعلى الرغم من قوة هذا الاستنتاج فإنه لا يتضمن اختلافًا حاسمًا بين القصة المصرية والقصة التوراتية؛ لأن المقصد الإلهي في كل منهما يمثل محرك التاريخ.

وسعيًا منه إلى دعم حجج كتابه بمجلداته الأربعة بتفسير نهائي، أضفى إيريك بوجيلين على الصيغة المصرية البعد الروحاني الذي ظن من قبل أنها تفتقر إليه. والرأي عنده أن الصيغة العبرانية لا تعدم أن تخفي في طياتها تعاليم فيها قدر أكبر من السياسة، وهو ما يمكن أن نسأل عن مدى أصالته.

## (٤) كونٌ شمولي؟

يرى فوجيلين أن تمييز نظام «مدمج» compact يتم بواسطة القصة (كما فعل العبرانيون) أو بواسطة الفلسفة (كما اختار الإغريق). والعبرانيون والإغريق يبحثون عن الحقيقة، أو عن الحقيقة كما يتصورونها؛ فالبحث عن الحقيقة ليس مسألة مذهب. والحقيقة لا تستنبط من بضع بديهيات غير ملموسة، وإلا لبقي العالم مدمجًا compact. لا بد من أن تكون الحقيقة «مشاركة»، لا بد من أن تنبثق من الخبرة السياسية لأولئك الذين يسعون إليها.[٥٣] وفي التضاد بين من هو بشري وما هو إلهي يبدو أن الإنسانية اختارت النظام السياسي على نحو مفتعل وأن الرب لم يفرضه فرضًا — على عكس ما يظن فوجيلين أنه قرأه في اللاهوتات الشرقية.

### (٤-١) من النظام الكوني إلى النظام السياسي

ولاهوت ممفيس القائل بالكلمة الخالقة، وهو يعبِّر عن شكل من التمييز الوليد لدى المفكرين المصريين، لا يبشر بإنجيل يوحنا لأن العالم الذي يخلقه بتاح Ptah لن يكون قائمًا على المساواة بل على لدرجات: فهو عالَمٌ عَمَره إلهٌ كبيرٌ بآلهةٍ صغار، عالَمٌ يتحلق حول شعب النيل (شعبًا مختارًا؟) وتقسيماته الإقليمية (عن بتاح قيل: «عظيمة هي

[٥٢] Voegelin, 1956, I, p. 26–30.

[٥٣] نفس المرجع، ص٢٥–٢٧.

قوته، أعظم من كل الأرباب ... هو الذي ولد الأرباب. وهو الذي أقام المدن. وهو الذي أسس الأقاليم»)،[٥٤] عالَمٌ يدبره مظهرٌ أرضي للألوهية، هو فرعون، يدور حول بلدٍ قاهر، هو مصر «مرآة الكون» (العالم مصغرًا)،[٥٥] وعاصمته ممفيس، مدينة الرب الأعلى. والرأي عند فوجيلين E. Voegelin أن لاهوت ممفيس ينطبع بطابع عقائدية تصويبية idéologie de restauration وُلدت مع الدولة الوسطى بعد أحداث الفترة الوسيطية، وهذه العقائدية عبارة عن مذهبٍ يؤكِّد هيمنة العاصمة الجديدة (ممفيس) على العاصمة القديمة (هليوبوليس) والعاصمة القادمة (طيبة). وفي هذه الفرضية نجد أن النص الذي كتب في عصر آخر متضمنًا تنويهًا بالثالوث المشار إليه سلفًا (ثالوث آمون ورع وبتاح) لا يمكن إلا أن يكون صيغة مجازية موضوعها التحالف الثلاثي بين العواصم الكهنوتية المصرية الثلاث (ممفيس، وهليوبوليس، وطيبة).[٥٦]

وهكذا نجد أن «اللاهوتات» المختلفة تعكس الصراعات التاريخية. ولقد أتاحت الخبرات السياسية الشخصية لمؤلفيها على الأرجح إمكانية ابتكارها. ولا ينكر إيريك فوجيلين أنها تشهد على تمييز في داخل كون الأصول المدموج، ولكنه يظن أن هذا التمييز تحدده قوة العقائدية الفرعونية الموحِّدة للشمال والجنوب، والآخذة بالمركزية، والمتشبثة بالهيمنة، والتي كانت دائمًا تأخذ بالتصويب بعد فترات القلاقل السياسية. ومع ذلك فقد جرت العملية على شكل لولبي بدفعات لمقرطة النظام الكوني أوشكت على أن تغير طبيعته وتجعله نظامًا يتسم حقًّا بالتمايز. وهناك أثران خلفتهما دفعات الذروة تستحقان الانتباه، هما:

- نص تابوتي خارق لكل مألوف.
- شهادة إخناتون.

يرجع النص الأول إلى منعطف الألفية الثانية، ويؤكد أن الرب «خلق كل إنسان على صورة شبيهِه.» فالناس هكذا متساوون أمامه لأنهم متساوون أمام الموت (على قلوبهم أن تكف عن نسيان الغرب)، متساوون من بلد إلى آخر (لأنهم يتنسمون الرياح الأربع نفسها)،

[٥٤] انظر Lalouette, 1987, p. 27.

[٥٥] انظر إيريك فوجيلين E. Voegelin, 1956, I, p. 69.

[٥٦] نفس المرجع، ص٨٧.

متساوون من طبقة اجتماعية إلى طبقة أخرى (للفقير حقوق العظيم)، متساوون من خُلُق إلى خلق آخر (يمكنهم جميعًا أن يفعلوا الشر وأن يتمردوا على خالقهم).[٥٧]

أما النص الثاني فيعتبره بوجيلين خطوة كبيرة نحو نزعة توحيد monothéisme تقوم على المساواة. هي نزعة توحيد لأن أتون «هو الرب الواحد الذي لا يوجد بجانبه إله آخر إطلاقًا.» وهي قائمة على المساواة لأن المؤمنين يمكنهم جميعًا «أن يشاركوا في دورة الجوهر الإلهي» (كل عين تراك أمامها)، (الأسماك في النهر تقفز نحو وجهك، وأشعتك تبلغ أعمق أعماق البحر.) صحيح أن هناك من الأبيات غير هذه ما يعبر عن رؤية «رجعية إلى حد كبير» (والكلمة لفوجيلين) للعلاقة بين البشر والرب، وهي علاقة لا يمكن أن تتحقق «إلا بشيء واحد هو الخضوع لفرعون»[٥٨] (أنت في قلبي وليس هناك آخر يعرفك). ويصل التوتر بين تشخيص personnalisation الدِّين وبين تصويب نظام نبوئي prophétique إلى أقصى مدى، لأن المصريين ليسوا وحدهم المعنيين بهذا الأمر. فالأجانب، ربما لأول مرة في تاريخ مصر، أحرارٌ في ممارسة الشعائر، وذلك تقدم جدير بالاعتبار في عالم انطبع بطابع علاقة خاصة بين كل شعب من الشعوب وإلهه الخاص به.

«أنت أنشأت الأرض برغبتك — عندما كنت وحيدًا — وكذلك (أنشأت) البشر جميعًا ... وكلَّ ما يمشي على رجليه فوق الأرض، وكلَّ ما يصعد طائرًا بجناحيه، وبلاد سوريا وبلاد كوش Koush ومصر ... ألسنة الناس مختلفة ... ألوانهم مختلفة، لأنك ميَّزت الأجانب.»

«أنت خلقت النيل في العالم تحت الأرضي في الماوراء وأنت تأتي به كما ترغب لكي تعيِّش أهل مصر ... وأَبعَد البلاد الأجنبية أنت أيضًا تعيِّشها، فأنت تمنحها نيلًا يتنزل فوقهم من السماء.»[٥٩]

فالبشر، أيًّا كانت أعراقهم وألسنتهم وعاداتهم ينالون نفس الاهتمام ونفس الرحمة. تحررت مصر في القرن الرابع عشر قبل الميلاد مع إخناتون من رؤيا ثنائية للدنيا تقيم

---

[٥٧] نفس المرجع، ص٩٧.

[٥٨] انظر إيريك فوجيلين E. Voegelin, 1956, I, p. 108–109.

[٥٩] انظر Lalouette, 1987, p. 127-128. Grandet, 1995. ويقدم جرانديه Grandet للفقرة الأولى ترجمة لا غموض فيها: لغاتهم في أفواههم تختلف، وكذلك مظهرهم. ولون بشرتهم متمايز، لأنك تمايز الأمم الأجنبية.

تعارضًا بين الشمال والجنوب، المنبع والمصب، الوادي والصحاري أو الجبال المحيطة بالوادي. وإذا فرضنا أن الرؤيا الثنائية المتمثلة في مصر العليا ومصر السفلى كانت في وقت ما انعكاسًا لمفهوم عتيق أرخائي متمحور حول الأصول العرقية للمكان، فقد تم تجاوزها على هذا النحو منذ الدولة الحديثة.

## (٥) من العشائرية إلى اليوسفية

في أثناء هذه الفترة، استنادًا إلى سِفر الخروج، وقعت الأحداث التأسيسية التي يوردها تاريخ الشعب اليهودي. وكانت قصة التوراة هدف العديد من التفسيرات، من بينها تفسير يستحق اهتمامًا جادًّا. ونعني به: الخروج من مصر La sortie d'Égypte لرافائيل درائي Raphaël Draï، وهذه الدراسة جرى بها قلم عالم متخصص في السياسة. يتبين رافائيل درائي ثلاثة أحوال متتالية للعلاقات بين المصريين والعبرانيين، ويضع في موضع التعارض (١) فرعون الاستقبال (٢) فرعون الملاحقة (٣) فرعون الخروج، ويجسد الفرعونان الأخيران المنظومة المصرية في حالتها الاسترجاعية état régressif وهو ما يفترض بكل الصدق وجود حالة سابقة أقل ذاتية في الحكم وأقل نقوصية autistique.[٦٠] وعلى الرغم من أن رفائيل درائي لم يقصد كتابة تاريخ هذه الفصول الأليمة، بل قصد فقط أن يفسر المعنى كما مثل أمام أعين مؤلفي التوراة، فإن كتابه يسمح باستعادة صورة الشكل السياسي الذي نسبه قصاصو سفر الخروج بالتوراة إلى الدولة الحديثة في مصر آنذاك. ولقد فرض هذا الشكل السياسي نفسه على قراءة التوراة وأصبح مألوفًا لديهم حتى أصبح من الممكن اليوم بحسن نية الخلط بين بناء فكري يتعمد التمحور العرقي ethnocentrique وبين الواقع التاريخي لعصر مضطرب.

مصر في النص التوراتي مكان مقفل يُعتبر فيه المصريون والنازحون بمثابة أشياء سلبية يملكها الملِكُ المؤلَّه. هؤلاء الناس بما هم أشياء سلبية ليس لهم تاريخ؛ لأن الزمن يلوح لهم دوريًّا طبقًا للتوالي الأبدي، توالي الفصول والفيضان، وتتابع الليل والنهار تتابعًا لا خطأ فيه. وفي هذا السياق لا يستطيع أحد أن يضع خطة لمستقبل، فذلك شيء يخشاه الناس لأن أي مستقبل يختلف عن الحاضر يعني قطع دورة الشمس ودورة النهر، في

---

[٦٠] انظر Raphaël Draï, 1986, p. 96.

حين أن المستقبل كله متضمن في ماضي الخَلق. والذاكرة في هذه الحالة متضمنة، والسبب في ذلك في رأي رافائيل درائي: «أن الفرعون الذي شرع في القتل العرقي للعبرانيين ينخرط في سلك أولئك الذين يلغون الماضي، ماضيهم وماضي مصر ... وهذا الفرعون، شأنه شأن غالبية الفراعنة الحكام الكونيين على مصر النازعة نزعة الحكم المطلق، يحدد بداية تاريخ ميلاد البلد بيوم اعتلائه العرش. وفي ذلك إلغاء منه لكل ما سبق. وهو يأمر بآثار سابقيه أن تدقها المعاول وتمحوها، كما ستدق المعاول آثار سقطاته وهزائمه وتمحوها. وذلك وأدٌ للذاكرة.»[٦١]

ومع ذلك لم يجهل المصريون الماضي. ومفاهيمهم الأنسابية généalogiques عن التاريخ يمكن قراءتها على لوحات النذور التي كان أقارب الموتى بدافع التقوى يأمرون بها أن تُنحت، كما يمكن قراءتها على التنويهات المرجعية التي نوه فيها الملوك بأسلافهم القدامى العظام.[٦٢] ولم تكن هذه المفاهيم مختلطة بحكايات التأسيس الميثي ذات الفائدة الناجعة في تبرير الخلافة على العرش الملكي. وكانت فكرة «القِدَمِ» antiquité معروفة عندهم، وكانوا يقدرون الأشياء القديمة التي مرت عليها بضع مئات من السنين لقيمتها الجمالية.[٦٣]

---

[٦١] انظر المرجع السابق، ص١٨، ويشير جرانديه Grandet, (1995) إلى السمة الخارقة للمألوف لعملية الدق والمحو مرتبطة بحماس إخناتون وإلى توابع الهرطقة العمارنية (وكيف أنه جرى في أثناء هذه العملية محو لفظة «آلهة» بالجمع «نيتجيرو» netjerou من على المعالم المصرية).

[٦٢] كتالوج معرض تانيس Catalogue de l'exposition de Tanis, 1987 القطعة رقم ٣٥، فيها ذكر ملوك الأسرة الثانية والعشرين وأسلافهم الليبيين، والقطعة رقم ٤٠ وهي لوحة من الحجر الجيري منحوتة، «قبرية رسمية للعجل أبيس دفن في العام الحادي والعشرين من حكم بسماتيك الأول»، جاء بها أن الفرعون الحاكم يذكر أن الحيوان القربان «ولد في العام السادس والعشرين من حكم الملك طهرقة»، الفرعون السابق من النسل الليبي.

[٦٣] انظر المرجع السابق وهو كتالوج معرض تانيس Catalogue de l'exposition de Tanis, 1987 القطعة رقم ٨١ والقطعة رقم ٩٧، ص٢٤٤ و٢٦٤: لؤلؤة آشورية «اتخذت هيئة الأثر القديم الغريب»، عمرها ١٤٠٠ سنة، وأسطوانة آشورية، صيغتا فكانت اللؤلؤة عقدًا، والأسطوانة إسورة. وعلاوة على ذلك يذكر هوفمان في كتابه الصادر في عام ١٩٨٤م Hoffman (1984) مجموعة من «القطع الأثرية القديمة» من الألفية الثالثة قبل الميلاد عثر عليها في هيراكونبوليس Hierarkonpolis قطع فنية مكسرة، قدمت موضتها أو أصبحت بغير منفعة مباشرة، ظلت تحظى بالتقدير الكبير من المصريين القدماء حتى إنهم اعتبروها جديرة بأن تدفن في بقعة مقدسة.» والمعروف من ناحية أخرى أن بعض الأنظمة الحاكمة في

وترتكن فرضية اللازمنية intemporalité المصرية على دراسة سيكولوجية أكثر من اعتمادها على دراسة في إطار علم الاجتماع. وكما يبين رافائيل درائي Raphaël Draï في مجلد جديد على نحو أكثر وضوحًا، خصصه لما أسماه «الإيصال التنبُّؤي»، فهدف الدراسة عنده إذن هو الحالة الذهنية état mental للمسئولين في الدولة المصرية، ويرى أن هؤلاء المسئولين — في فترة جد متقدمة من تاريخ بلادهم — لم تعد تحدوهم الرغبة في تغيير أساسيات نظام الحكم القائم. وخلافًا ليوسف أو موسى لم يكن فرعون ليقدر على الخروج من ذاته، وعلى مبارحة الحاضر، على العكس من الجسورين الحقيقيين الذين يعرفون كيف يتخلون عن الغزوات وعن الهيمنة (على نحو ما سيفعل الحجاج القدامى من عشيرة إبراهيم أو المنفيين العبرانيين في المستقبل).

وفرعون لا يتصور أن يأخذ الناس بتفسيرات أخرى للماضي غير تفسيراته ولا أن يتخذوا مفاتح أخرى للمستقبل غير مفاتحه. وعندما حادثه موسى وهارون، وقد أتيا يطلبان منه أن يدع العبرانيين يخرجون من مصر، تفكه على ما اعتبره من قبيل المبالغات المضحكة (قوس الرب نار، وذراعاه لهيب، وسيفه شعلة، وسُحُبه تمثل درعه، والبرق سلاحه)، هكذا تكلما عامدين إلى استخدام الرمزية المصرية، حتى بلغا اللحظة التي نسبا فيها الخلق إلى يهوى. عندئذٍ رد عليهما قائلًا: «لقد تكلمتما بالخطأ منذ البداية: أنا ملك الكون. ولدت نفسي بنفسي، وخلقت النيل.» ففرعون لم يسمع شيئًا، ولم يفهم شيئًا. ولما كان عاجزًا عن أن يخرج، ولو للحظة واحدة، من دوره الذي خلطه بشخصه، فقد تصدى للإعلان عن إله آخر بأسلوب الإطناب الطنان الرنان الفرعوني، ودائرة المعتقدات والتعاليم التي تجعله منغلقًا على الفكر القائم على السببية.[٦٤]

والمجادلة بين موسى وفرعون، كما استعاد صياغتها اجتهادًا مفسرو التوراة اليهود، يمكن أن تكون اغترفت من مفاهيم متعارضة عن المكان والزمان، والهيمنة والسلطة.

«لقد تبين أن العنف لا سبيل إلى اجتنابه لأن التعارض قام بين منطقتين logiques اجتماعيين متصلبين لا يلينان، ورؤيتين لا توفيق بينهما عن حكومة البشر ... وديناميتَيْن

---

ذلك الزمان قامت بترميم آثار قديمة، وسجلت أسماء أصحابها، وقامت بحفائر في مواقعها، وننوه خاصة بابن رمسيس الثاني خايمواست Khaemouaset الذي زود الآثار بلوحات إرشادية لخدمة السائحين في عصره (Kitchen, 1982) ونذكر الأسرة المالكة الصاوية التي قامت بحفائر أثرية في العديد من المقابر القديمة (Lauer, 1988, p. 107).

[٦٤] انظر Raphaël Draï, 1986. الاستشهادات التالية مأخوذة على التوالي من صفحتي ١١ و١٧٦.

متضادتين في تصور التدخل الإلهي في التاريخ. إحداهما فرعونية منغلقة بلاغية أحادية الخطاب ... والثانية عبرانية (من كلمة عبرى التي تعني العبور والتغيير).»

والحكم المطلق الفرعوني، كما يفسره رافائيل درائي ليس علامة على ازدهار الفكر الديني المصري حيث إن حجج فرعون المذكور في سفر الخروج (تبينه رجعيًّا بالقياس إلى لاهوت مصر ذاته). وكان من الممكن دفع هذا التفسير إلى أبعد من ذلك، إلى حيث يشدد على أن هذا التطرف نجم عن اللقاء بالمصادفة بين عقائدية بنيت بهدف استبعاد الثقافات السياسية المحلية أو الشعبية التي لم يقض عليها توحيد مصر على مدى ألفية من السنين أو يزيد وبين منهاج حكومة لم يكن البادئ به إلا يوسف ولا أحد غيره.

ونحن نذكر بالفعل أن يوسف حل مصر لأن إخوته قرروا التخلص منه، وكان قد تجاسر فكشف لهم عن حلمه الذي رأى فيه أنه، وهو أصغرهم، سيكون سيدهم. حَلَمَ يوسف بالعظمة، وتحقق حُلْمُه. فلما أصبح وزيرًا انتقم من إخوته الكبار، فاتهمهم بالتجسس عندما أتوا إلى عاصمة فرعون ليشتروا الحَب، وزج بهم في السجن. ونصب لهم فخًّا حتى يعترفوا بجرمهم القديم. وبهذا خرق يوسف قوانين الدم. فلما تصالح مع إخوته، لم يجد حرجًا في أن يبيع لهم الطعام، وكان يعرف بفضل مواهبه التنبؤية، التي مكنته من أن يصعد إلى هذه الرتبة الرفيعة، أن الطعام سيشح وأنه سيقتطعه من قوت المصريين الذين استضافوه وأكرموه. وهكذا خرق قوانين الضيافة، احترامًا لإرادة الرب التي تعلو على قوانين البشر، وبخاصة رغبةً منه في لقاء أبيه يعقوب، أو بعبارة أخرى رغبةً منه في تأكيد هويته وتميزه عن المصريين العاجزين عن التنبؤ. والتوراة تكثِّف في يوسف عدة أحوال سياسية ممكنة. فهي تجعل منه الوسيط بين صحراء المجاعة وواحة الوفرة، بين العشيرة والمملكة، بين القانون القَبَلي والقانون الديني.

ولقد أظهر يوسف في فصول أخرى من سيرته همة فائقة للمألوف أفاد منها فرعون التنكيل، فكانت شرًّا على الشعبين المصري والعبراني. وتتميز هذه اليوسفية joséphisme، كما يذكر رفائيل درائي، (على المستوى التقني بالتخطيط حيث كان يوسف هو الذي أدخل التخطيط على نحوٍ فعال. ويتطلب التخطيط القدرة على التنبؤ، التنبؤ بمعنى المستقبل.[٦٥] ومن شأن التخطيط أن ينال من الحرية ومن المسئولية، وهو لا يتكيف إلا على نحو سيئ مع المساواة والمعاملة بالمثل وهما من الفضائل البدوية، وهما أيضًا من

[٦٥] نفس المرجع، ص٥٥.

الفضائل المصرية. ولقد سلك يوسف عندما قام بالتخطيط مسلك الماكر ما في ذلك مراء أو مناقضة. فلم يعدم أن مَهَّدَ السبيل لنتيجتين نكراوين تولدتا عن موهبته في التخطيط والابتكار: استعباد شعبه فيما بعد من ناحية ونزع ملكية الشعب المصري من ناحية ثانية. أما جلب بدو رُحَّل متمسكين أشرس التمسك بتقاليدهم البدوية إلى بلد كان التوطين فيه هو القاعدة، فكان أمرًا لا يتوقع له أن يؤدي إلى اندماج. وأما استغلال الظروف المناخية السيئة التي أجاد التنبؤ بها لما أوتي من موهبة الوسيط الروحي لتخزين المؤن والبذور وبيعها بسعر الذهب عندما يحيق الجفاف والقحط، ثم القيام، عندما تطول المجاعة طولًا كأنه الأبد، بشراء أراضي الفلاحين المديونين الذين لم يعد لديهم ما يقدمونه إلا الأرض التي يملكونها، فكان يعني نزع ملكيتهم لصالح الملِك. وخلاصة القول إن فراعنة الدولة الحديثة استمدوا قوتهم من هذا المهاجر اليهودي، وكانت قوة كاملة شاملة تهيمن على البشر، وملكية كاملة شاملة للأرض.

وكان موسى وهارون قد افترضا أن الخالق الذي قال إنه يدرك العالم إدراكًا شاملًا، لا يمكن إلا أن يكون شموليًّا. وتبين قصة يوسف أن الفكر الذي يحيط بالكون إحاطة شاملة لم يصبح حكمًا شاملًا للكون عن طريق جهد محلي قوامه التفكير الروحاني، وإنما تحقق هذا بعمل سياسي كان الوزير العبراني أول الآخذين به. وهكذا فإن الشمولية ليست من صميم تاريخ المصريين الوطني، وإنما جاءتهم الشمولية من لقائهم مع الأجنبي، مع الآخر. وأسفار التوراة الخمسة تضفي في المقابل على الغريم السمات التي تتيح له التمايز بناءً عليها عندما يرشد الشعب الموحِّد إلى طريق الحرية. وهذه الحرية لن تترسخ إلا في التحرر من عبودية سابقة، وهذا درس استقاه الكُتَّاب الرافدينيون من قبل من تاريخهم عندما حددوا معالم النظام السياسي المثالي عن طريق وصف النظام السياسي لآلهتهم.

الجزء الثاني

# أصول السلوك السياسي

الباب الرابع

# مجلس الآلهة في بلاد الرافدين

في البدء كان الكلمة. في المدينة السماوية كان الآلهة العظام يتناقشون في كل أمر، مكرسين للسياسة الوقت الذي يوفرونه من عمل الآلهة أرباب المقام الرفيع. وتعرض مجلس[١] الآلهة من حيث هو مقر حكم الصفوة الهادئ على مر الزمن لضغط شعبي شديد جعله ينفتح للعبيد المحررين والأجانب. وأدى هذا به إلى أنه أصبح أقل حكمة، وإن زاد حيوية ونشاطًا. وكان أن ظهرت الديماجوجية وفي أعقابها الطغيان. ونزلت الأرستقراطية القديمة شيئًا فشيئًا عن سلطانها لخطباء لئام ومناورين خبثاء أو عسكريين بلغاء. وقام هؤلاء بقوةٍ من جاذبيتهم بحملات شرسة وأعمال مهولة تيتانية. حتى إذا انقلبت شعبيتهم، وضاق بهم السواد، انتهى بهم الحال إلى الانعزال في قصورهم الفارهة تحت حماية مأجوريهم من المرتزقة. ولكنهم على الرغم من ذلك ظلوا يتشبثون باحترام مظاهر الديمقراطية.

لم يجر هذا الحدث في بلاد الإغريق بين القرنين السادس والثالث قبل الميلاد، وإنما في بلاد الرافدين بين الألفية الثالثة والألفية الأولى قبل الميلاد. وهذه هي الصور تتوالى ومن تحتها عبارات دبجتها أجيال من الكتَّاب عمرت قلوبهم بالتقوى. وعبَّر هؤلاء الكتَّاب هكذا عن معنى العالم كما أدركوه، وعن عالم السياسة كيف فهموه. ونحن نستشف بالحدس في أدبهم أحداثًا عاشها أشخاص حقيقيون، أعاد توظيفها مفكرون كُلفوا بتفسير الهيمنة وآلام الإنسانية المعهودة — من مجاعات وأوبئة وحروب وثورات ونفي وتهجير — أي كُلفوا بأن يحولوا اللانظام إلى نظام والقصص الصغيرة إلى تاريخ.[٢]

---

[١] Assemblée.

[٢] أما أنهم اختاروا مجلس شورى الآلهة ليكون مجلسًا يرسم خطًّا استرشاديًّا فذلك أمرٌ يتيح لنا اليوم أن (نرسم الخطوط العريضة لمؤسسة ... أغلب الظن أنها لم تكن بغير علاقة بالمؤسسة التي تحمل الاسم نفسه ... في المدن البابلية) Cassin, Note sur le puhru des dieux, p. 111).

وكان تشكيل المجلس السماوي عرضة للتغيير. فهو في أدنى صوره يختزل إلى ثلاثة أعضاء،[٣] والأغلب أن يكون خمسين عضوًا؛[٤] وفي أقصى اتساع له يضم المئات من الآلهة (كافة الآلهة pukhur ilî): الأعداد تتغير حسب النصوص والعصر الذي تتناوله (قبل مولد البشر أم بعده). ولا ندهش قط عندما نلاحظ أن العدد أخذ في تزايد منتظم حتى نهاية الألفية الثانية ق.م. حيث انضمت إلى المجلس آلهة ثانوية تحت تأثير مفاهيم الدولة التي أصبحت أكثر «ديمقراطية» وأقل مركزية. وكانت الربات جزءًا من مجلس شورى الآلهة — البرلمان الإلهي — أما الشياطين فكانت مستبعدة. وكان أعضاء مجلس الآلهة جميعًا متساوين سياسيًّا، متباينين اجتماعيًّا.

وكان من شأن الآلهة الأولانية آنذاك أن تقرر عن طريق القرعة مصير الكائنات والأشياء كلها، «مقدرة أقدارها». حرصًا من الآلهة الأولانية على أن تكرس جهودها للمستقبل على نحو أفضل فقد تخففت من الحاضر وألقت عبئه على أكتاف أنداد أقل حظًّا. ونقلت إلينا الروايات أن العبء الواقع على الآلهة الأولانية، كان في مشقته سدس عبء السُّخرة الذي حملته آلهة المرتبة الثانية. وأيًّا كان الأمر فقد ظل عمل الآلهة يعتبر مهنة حقيقية: بعد أن حل محل الإنتاج الفعلي إنتاج رمزي.[٥]

### (١) المداولات المقدسة

ولما كان الجهد الفكري يعتبر أكثر مكافأة من العمل اليدوي فربما جاز لنا أن نتصور أن هذا الفرق يكفي وحده سببًا يثير في نفس العمال اليدويين الرغبة في اللحاق بركب محترفي السياسة. إلا أن هذا السبب لم يكن حافزهم الوحيد. فقد كان المشهد الأولاني الذي يتقرر فيه مولد الإنسان، والحق يقال، أقرب شيء إلى وليمةٍ يدلف المشاركون فيها عندما تنتهي إلى «قاعة الأقدار» بغية «مناقشة برنامج العام القادم وتقدير الأقدار للجميع». وكانت هذه الأقدار المقدرة تسجل على «لوحة الأقدار، بين يدي العاهل».[٦] ولقد وصفت الأطعمة

---

[٣] نفس المرجع، ص١١٢.

[٤] انظر Bottéro, Kramer, 1989, p. 107.

[٥] أمَا قيل إنه في الوقت الذي «كان فيه على الآلهة أن تدبر أمر طعامها» «كان الجميع يكبون كادحين على العمل، وكانت آلهة الدرجة الثانية مسخرة للعمل المضني» وكان تعبها يساوي «ستة أضعاف» تعب آلهة الدرجة الأولى؟ (انظر المرجع السابق، ص١٨٩ و٥٣٠).

[٦] انظر المرجع السابق، ص١٦٦ (الملحوظة رقم ١).

التي كانت تحفل بها الوليمة بعناية كأنما كانت من المناسك الدينية، ولهذا فإننا لا نجد حرجًا في أن نفهم أن هذه المظاهر المعبرة عن البذخ كان من شأنها فيما مضى من الزمان أن تثير طمع المحرومين منها أشد الإثارة. ولنذكر على سبيل المثال حفل الاستقبال الذي أقيم للربة إنانَّه Inanna (المسماة عشتار Ishtar في الأكادية) فوق «الجبل المقدس حيث يؤكل الطعام الخاص»، في «قاعة الولائم»،[٧] وتخيله كاتب عاش «في الثلث الأول من الألفية الثانية ق.م. ...»:[٨]

«تمتعَت بفطائر بالزبد معجونة
وصبوا من أجلها الماء القراح، متعة القلب! ...
على المائدة المقدسة، المائدة السماوية،
إنكي Enki مع إنانَّه Inanna جنبًا إلى جنب
صبوا البيرة، صبوا النبيذ
فامتلأت كئوسهم حتى فاضت
وقارعوا الكئوس منافسين من بالسماء والأرض.»

ثم حان بعد ذلك وقت الكلمات، تبعتها القرارات التي جعلها السُّكْرُ البيِّن إجماعيةً.

«في جمعيتهم العمومية
تلاقوا وحدهم سرًّا
واتخذوا أماكنهم إلى الوليمة؛
فازدردوا خبزهم وعبُّوا بيرتهم:
ومن الشراب الحلو المُسْكِر
ملئوا أوانيهم ليرتووا.
فلما ارتشفوا الشراب المُسْكِر
أحسوا أبدانهم لانت وارتخت

[٧] انظر Sjöberg; 1969, p. 17 et 23.

[٨] نفس المرجع، ص٢٣٠–٢٣١ وإنانَّه ربة تناظر في وقت واحد: فينوس ومينيرفا أو تناظر كذلك أشتارت الفينيقية وحتحور المصرية وأثينا الإغريقية.

دون أدنى هَم أو غم.
وهكذا قدروا قدَر ماردوك Marduk».[٩]

## (٢) العمل البرلماني

هذا الإجماع الظاهري يخفي من ورائه مناورات سياسية مدبرة في ظلمة الخفاء. في النصين اللذين تمثلنا بهما تستغل إنانَّه Inanna جو النشوة في الاستيلاء بالخبث على أدوات السلطة من إنكي،[١٠] وينتزع ماردوك من أنداده توكيلًا عامًّا شاملًا. وسيكون التصرف الذي ينم عن حنكة سياسية شيئًا ضروريًّا لا محيص عنه مع اتساع المجلس السماوي. فنجد الشاب الطموح ماردوك Marduk، قبل أن يحقق غاياته الخفية، يحصل من رئيسه، دون أن يبدو عليه أنه يتآمر عليه، على تكليف بمهمة رئيسية لم يطمح إليها أحد من الآلهة الأخرى، وإنْ جاء طلبها بإجماع عبروا عنه بالتهليل والهتاف.[١١]

ويلعب رئيس المجلس الدور المنظِّم الذي توليه إياه الأنظمة البرلمانية. والرئيس هو عادةً أقدم الآلهة، والآلهة تخصه بالاحترام أعظم الاحترام، دون أن تعتبره سيدًا عليها. نقرأ عن إنليل Enlil أنه:

«ظل مشلولًا
قديس القديسين وقد تجرد من جلالته!
عندئذٍ أقبلت الآلهة من كل صوب وحدب
من أجل أن تتخذ قرارًا.
وفتح أنو Anu، رئيسهم، فاه

---

[٩] المرجع السابق، ص٦٢٤ (ماردوك). يمكننا أن نفكر في موضوعات مختلطة من مناولة الخبز والخمر عند المسيحيين، إلا الولائم الكبرى غير الدينية، وموائد أكسفورد الرفيعة High Tables التي (يدار فيها على الضيوف بالفاكهة المقندة والخمور المعتقة).

[١٠] المرجع السابق، ص٢٣٧–٢٣٨ (إنانَّه وإنكي). ويمكن أن نقرأ ص٢٥٠ تعليق جان بوتيرو Jean Bottéro: بعد أن شرب من الخمور ما شرب، تملكته مع بدايات السكر حالة من الكرم السخي الفياض، قدم من تلقاء نفسه إلى «ابنته» كل الكنوز التي كانت ملك يمينه والتي يسميها النص me أي السلطات ... وما عاد إلى وعيه حتى ندم على كرمه المفرط المذهل.

[١١] المرجع السابق، ص٦١٧ (ماردوك).

وأخذ الكلمة
وخاطب الآلهةَ، أولادَه.»[١٢]

وتقع الرئاسة أحيانًا على كاهل من يشبه أن يكون الإله الوزير، مثل نوسكا Nuska (رئيس المجلس)، (مهندس) القصر السماوي، وما أشبهه بالوزير المصري إمحوتب وهو أكثرهم شهرةً.[١٣] وفي أغلب الأحوال يتشكل حول أنو Anu، الأب الإلهي للأنوناكي (وما الأنوناكي Anunnaki إلا أقدم أو أهم الآلهة، أشبه شيء بالشيوخ) ثالوث يلعب فيه كل واحد دوره: دور الرئاسة (يتولاه أنو Anu مَلك السماوات)، ودور الدفاع عن سياسة الحكومة (يتولاه إنليل Enlil مَلك الأرض) ودور عرض الإصلاحات (يتولاه إنكي Enki مَلك المياه). وهذه الشخصيات البارزة تمتاز عن عامة الآلهة ولكنها لا تمتلك وسائل القبض على السلطة في نظام يمكن أن نصفه بأنه مَلَكية دستورية. فالثلاثة من أصحاب السمو الملكي. أولهم هو أكثر الملوك طيبةً (شارُّو sharru)، وثانيهم أعظم المستشارين (مالِكو mâliku)، وثالثهم أمير المخترعين (ناؤكو naûku).[١٤] والمجلس يعمل أيضًا عمل المحكمة، ويمكن أن نتبين نمط كل عضو من الأعضاء: فعلى رأس المحكمة رئيس متسامح يتلمس الظروف المخفِّفة (ذلك هو أنو)، وممثل الادعاء القاسي العتيد الذي يصطنع من أساليب التأثير ما يروع المحلَّفين (ذلك هو إنليل)، وثالثهم هو المحامي البارع الذي يتولى الدفاع ولا تعوزه الحجج أبدًا (ذلك هو إنكي Enki). وينهض الثلاثة بعبء ثقيل. والقرارات الفردية كثيرة، وهي تمس كل الآلهة حتى أرفعها قدرًا: ونحن نعرف أن الإله إنليل نُفي بتهمة الاغتصاب، ونذكر في هذا المقام محنة الربة عشتار Ishtar التي أعيدت إلى الجحيم الذي رجعت منه لتوِّها بعد أن زارته متنكرة بدافع الفضول، فعوقبت على فضولها.[١٥]

---

[١٢] المرجع السابق، ص٣٩٣. وفي نص آخر أحدث من هذا النص بعدة قرون يخاطب إنليل Enlil أنو Anu على النحو التالي: «يا صاحب السمو، احفظ سلطتك معك في السماء واستخدمها: فحين يحضر الأنوناكي Annunaki (أقدم وأهم الآلهة) الاجتماع في حضرتك ... إلخ.» (ص٥٣٥)

[١٣] نفس المرجع، ص١١٧ (إنليل).

[١٤] انظر كاسَّان Cassin, Note ..., 1973, p. 91–92. ونلاحظ شيئًا ربما جاء وليد المصادفة وهو أن العاهل في اللغة العربية كثيرًا ما يطلق عليه اسم «ملك» mâliku؛ ألا يكون هو نفسه واحدًا بين أنداد، سلطاته محدودة؟

[١٥] نفس المرجع، ص١١٨: «على الرغم من أن البوحرو(م) puhru(m) ليس فيه شيء من أية محكمة فإنه يلوح لنا كأنه نوع من مجلس طبقات الآلهة كافة — التي عرفت في فرنسا باسم États Généraux

ويعود الكلف بالمحكمة وقاعتها إلى بدايات الزمن، عندما كان للمنتخَبين في الاقتراع الأولاني وحدهم — وهم «الأنوناكي Anunnaki، القضاة السبعة» —[١٦] صلاحيات قضائية. فلما تمت عملية ضم آلهة جدد مع تحرير الآلهة العبيد أصبح المحلَّفون ستمائة — ثلاثمائة أنوناكي (اعتبروا منذ ذلك الحين جهنميين) ومثلهم إيجيجي Igigi (سماويين).[١٧] وهنا خيم النسيان على الأصول الدنيا لأصحاب المقاعد الخلفية backbenchers (كما يسمون في مجلس العموم البريطاني النواب الذين تنتخبهم القاعدة). وفي هذه الأثناء أدت ألوان من النجاح الفردي الجميلة إلى تقوية المجلس، فهذا نجاح نينورتا Ninurta ونجاح ماردوك، وهما فارسان شابَّان مغواران جسوران قبِلهما الكبار تقديرًا لانتصاراتهما) سيكون لك مكانك المسوَّم في كل مقدساتنا؛[١٨] ونجاح سود Sud التي أصبحت نينليل Ninlil بعد زواجها (هذه نبيلة بلا فخار أصبح لها اسم عظيم؛)[١٩] أو نجاح عشتار Ishtar التي طالبت بقدَرٍ مجيد ووُفِّقَت في طلبها أي توفيق حتى إنها حصلت على عدة وزارات:

«إنانَّه المقدسة، المرأة الشابة،
التي لم يكن لها من قبل منصب قط،
... راحت تشكو، وتذرف الدموع السخان، وترغي وتزبد
لماذا عوملتُ، أنا المرأة، معاملة مختلفة،
أنا وحدي؟»[٢٠]

ولكي يكون اجتماع الآلهة قانونيًّا، كان من الضروري أن يحمل إليهم رُسُلٌ دعوة صريحة العبارة إلى جلسة عادية (من أجل برمجة الأقدار) أو جلسة غير عادية (حسب ضرورات أحداث الساعة: تهديدات الحرب أو القلاقل المدنية). وجاء في قصيدة الخلْق

وهي هنا خاصة بالآلهة — والقرارات التي يتخذها البوحرو (م) يمكن أحيانًا اعتبارها من قبيل أحكام المحاكم. إلا أن هذا الجانب من البوحرو(م) puhru(m) على الرغم من أهميته لا يجوز المبالغة في تقييمه نظرًا لأن البابليين كانوا ينزعون إلى أن يصبوا في قالب قضائي وظائف مختلفة أشد الاختلاف.»

[١٦] انظر Bottéro, Kramer, 1989, p. 282. (إنانَّه في الجحيم)

[١٧] نفس المرجع، ص٦٤١–٦٤٢ (ماردوك).

[١٨] نفس المرجع، ص٤٠١ (نينورته) وص٦٢٥ (ماردوك).

[١٩] نفس المرجع، ص١٢٢ (إنليل).

[٢٠] نفس المرجع، ص١٧٨ (إنكي).

السومرية أن الجلسة لا تنعقد إلا بسبعة على الأقل، وأن الجلسات كانت تطول وتطول[٢١] مرة بعد مرة. والحقيقة أن الخلافات بين الآلهة كانت كثيرة الحدوث، بل كانت ضرورة لاتخاذ القرار: ولا بد من أن تكون المناقشات تناقضية حتى لا تصبح عديمة القيمة.[٢٢] كان كل واحد يطلب الكلمة من الرئيس ثم ينهض عندما يأتي دوره ليوجه الحديث بحريةٍ دونها كل حرية في العالم إلى أنداده. (نهض إنليل: وفتحت المناقشة؛ نهضت نينتو Nintu وشكت أمام الجميع). والخطباء المفوهون يفتنون جمهورهم ويخلبون لبه. وفصاحتهم تلقي التقدير كل التقدير حتى إن جمهورهم يهب واقفًا وهو يصفق لهم.[٢٣] وهكذا سبق تراث المنازلة الأدبية السومري ثم السامي المنازلات الشعرية في العالم العربي. فإذا أَسَرَت المؤثرات البلاغية المجلس، وتملكته في النهاية حجةٌ نهائية، كان البعض فيما بعد يأسفون خارج الجلسة على ما جرى:

«ولكني أنا، في مجلس الآلهة،
كيف كان يمكنني
أن أتخذ معهم مثل هذا القرار النهائي؟
لقد جعل إنليل بخطبته ... البارعة ...
كلماتي بلا جدوى!»[٢٤]

بين خطبة إنليل Enlil، رئيس الوزراء آنذاك، وقد اغتاظ من التشكيك الخبيث الذي دسه موظفوه، وبين خطبة إنكي Enki (اسمه إيا Ea بالأكادي) الذي يمكن اعتباره معارضه «اليساري»، ما كنا، نحن البشر، حتى من ينتمون منا إلى «اليمين»، لنتردد بحال من الأحوال:

رئيس الحكومة:
«عندما سمع إنليل لغطهم

[٢١] انظر Moran, 1987, note 4, p. 245.

[٢٢] نفس المرجع، ص٢٤٩ (والتشديد على الأزمة وتطوراتها المختلفة يظهر بما لا يدع مجالًا للشك اهتمام الحضور (عندما يسمعون عن) الإحباط ... والسلطة). (انظر أيضًا Cassin, Note sur le “puhru” des dieux, p. 115–116).

[٢٣] انظر Bottéro, Kramer, 1989, p. 168 (Enki).

[٢٤] نفس المرجع، ص٥٥١ (Atrahasis).

توجه بالحديث إلى الآلهة الكبار:
«لقد اشتد لغط الناس فزاد عن الحد:
فما عدت أستطيع في هذا الصخب أن أنام!
ألا فلتأمروا بأن يصيبهم الوباء» ...»

رئيس المعارضة:

فلما فتح إيا Ea فمه
وجه الكلام إلى الآلهة، إخوته:
«ما بالنا نُجرِّمهم؟
لقد كان عملهم شاقًّا، وكدحهم بلا نهاية!
وكل يوم
كان دعاؤهم شيئًا رهيبًا!»[٢٥]

وها هم أصحاب الأصوات العالية في المجلس يتصرفون كما اعتاد أصحاب الأصوات العالية في أيامنا هذه أن يتصرفوا: إنهم يعبرون عن تواطؤهم (أما أنا فلم أكف عن الغمز تنبيهًا لك! ولكنك تصنعت أنك لا تفهم غمزي: وبقيت تحدق في الأرض!)؛ وهم يتثاءبون من السأم أو يفتعلون الاستهزاء (فلما سئم من البقاء في ركنه بينما اجتماع مجلس الآلهة على أشده، تملكه الضحك).[٢٦] والواقع أن المناقشات العامة كانت في أغلب الأحيان تنتقص من احترام كرامة رجل الدولة. فلما انقض الآلهة في نَهَمٍ عارم على المائدة الأولى التي أعدها أول الناجين من الطوفان، صاحت الربة نينتو Nintu ساخرة:

«من أين يأتينا أنو Anu، رئيسنا،
وإنليل Enlil؟ لقد شارك إذن في الوليمة،
وهو الذي قرر الطوفان عن غير تدبر
وقضى على البشر بهذه المذبحة الرهيبة

[٢٥] نفس المرجع، ص٥٤١ و٥٣٥ (atrahasis).

[٢٦] نفس المرجع، ص٤٤٤ و٥٤٧ (Nergal, Ereshkigal, Atrahasis).

بينما أنتم أيضًا قد أخذتم معه
مثل هذا القرار النهائي؟»[٢٧]

وكانت المعارضة مسموحًا بها طالما ظلت لفظية. يشهد على ذلك مثلًا أن المستشارين السياسيين نالوا من التقدير على آرائهم المنشقة أكثر مما نالوه على التملق («لا بد من أن نكلمك يا إيرَّا Erra الجسور حتى لو آلمك كلامنا» هكذا خاطب رفاق المصادفة مَلِكَ جهنم.[٢٨] كذلك لم يكن سادتهم يلوكون ألفاظهم بل يجاهرون بالمعارضة («إنني أعترض على إبادة البشر»)[٢٩] هكذا صاح إيا Ea شبيه بروميثيوس). وهم يأسفون لاستبعاد حلول أقل صرامة (بدلًا من الطوفان كان الأفضل تقرير وباء يصيب البشر هنا وهناك!)[٣٠] ووصل إلى حد رفض الإحساس بالالتزام بمناقشة جرت (نعم، لقد فعلت هذا ضد إرادتكم جميعًا!)[٣١] أو إلى حد التصريح علنًا بالرفض دون خوف من أن يؤدي هذا إلى بدء سلسلة تقاليد هروب طويلة (لا! أنا لم أكشف السر الذي أقسم عليه كبار الآلهة: كل ما في الأمر أنني أتحت لحكيمٍ عظيمٍ أن يرى حلمًا، وهكذا عرف هذا السر!).[٣٢]

وقد يحدث أن يلعب أحد الآلهة دور الحكم بين الأطروحات المتضادة: فيبدل الديماجوجية بفلسفة رشيدة يجري التعبير عنها بأحكام قائمة على أسس منطقية سعيًا منه إلى تبرير شهرة يحققها باعتباره «المحافظ على مجلس الآلهة» أو «المدعم لما بين الآلهة من رباط متبادل».[٣٣] هكذا اقترح الرئيس اللجوء إلى الوساطة في مواجهة الآلهة الكادحين الذين حاصروا المجلس السماوي مطالبين بأن يدخلوه هم أيضًا:

«عندئذٍ فتح أنو Anu فمه
وخاطب إنليل Enlil الجسور:

[٢٧] نفس المرجع، ص٥٥٢ (Atrahasis).

[٢٨] نفس المرجع، ص٦٨٤ (Erra).

[٢٩] نفس المرجع، ص٥٦٤ (Atrahasis).

[٣٠] نفس المرجع، ص٥٧٥.

[٣١] نفس المرجع، ص٥٥٣.

[٣٢] نفس المرجع، ص٥٧٥.

[٣٣] نفس المرجع، ص٦٤٧ و٦٤٩ (Marduk).

للتحري عن السبب الذي من أجله قام الإيجيجو Igigu[٣٤]
بمحاصرة بابك،
مُر نوسكا Nuska بالخروج إليهم:
كلفه بهذه المهمة
يؤديها بين أولادك!»

ولم ينجح الوسيط في مهمته تلك. وحزن الذي كلفه بها حزنًا شديدًا (وانهمرت الدموع من عينيه!) فلم يفلح في الحد من صلف المضربين:

«مولاي، لقد أرسلتني ...
فذهبتُ ...
وكررت كلماتك كلمة كلمة!
وهذه هي إجابتهم التي ردوا بها عليَّ:
«نحن جميعًا ... بكامل عددنا
قررنا أن نقاتل!»»[٣٥]

وعندما أراد الوزير الأول أن يبيد البشر الذين كان قد قَبِلَ خلْقهم في هذه الأثناء، فإن أولئك الذين كانوا قد اقترحوا عليه خلقهم لم يتقاعسوا عن لومه على مجافاته المنطق؛ فالبشر قد خُلقوا من أجل أن يخففوا عن الآلهة المضربين أعباء السخرة، ولهذا فمن السفاهة القضاء عليهم. وخير من ذلك الإبقاء على قوتهم العاملة دون تمكينهم من أن يجدوا المقومات المادية التي تكفي ليتمردوا بدورهم. وهذا هو الإله إيا Ea والربة مامِّي Mammi «ومع ذلك فقد سمعت أنا شخصيًّا صيحة البشر طلبًا للنجدة»[٣٦] يقومان متضافرين باسم مخلوقاتهما بالضغط على أندادهما اتقاءً للأسوأ. ولسوف يصلان إلى حل وسط: فينجو الرجال والنساء ولكنهم سيصبحون فانين، وسيصابون أحيانًا بالعجز والعقم، وفي أحيان كثيرة بالمرض والجوع. ويسير النقاش هكذا قُدُمًا على نحو مناسب تمامًا حيث ينسى كل واحد اعتداده بذاته — وهو اعتداد كان الآلهة الرافديون كَلِفون

[٣٤] هكذا في الأصل، والصواب: الإيجيجي Igigi. (المترجم)
[٣٥] نفس المرجع، ص٥٣٣ و٥٣٤ (Atrahasis).
[٣٦] نفس المرجع، ص٥٥١.

به — ويقدم هؤلاء وأولئك تنازلات بغية الوصول إلى اتفاق. واستعداد أعضاء المجلس للحل الوسط هو بالضبط ما يميزهم عن السواد الذي بلغ بهم العوز مبلغًا مفرطًا يحول بينهم وبين أن يتيحوا لأنفسهم ترف التفاوض.

واحترام القواعد الإجرائية الصارمة تفسره ضرورة إنهاء المداولات بإرضاء جزئي لكل من شارك فيها بخطاب بليغ. والمشارك بحكم انضمامه إلى القضية العامة التي أسهم في صناعتها انضمامًا يشهد عليه وقوفه طالبًا الكلمة، يجد نتيجة لهذا مزيدًا من الأسباب التي تغريه بالاعتراف بذلك علنًا بأن يثني ركبتيه راكعًا،[٣٧] وكانت تلك الحركة علامة ظاهرة على الاقتراع بالموافقة مثل التصويت المعروف في أيامنا هذه بالذهاب إلى المنصة. وحركة الركوع تضاف إلى الحركتين الأخريين اللتين تمثلان إمكانيتين متاحتين لعضو المجلس للتعبير عن موقفه: الوقوف للتدخل في المناقشة أو الجلوس[٣٨] وهي علامة سلبية على المشاركة أغلب الظن أنها كانت أصلًا قاصرةً على الوليمة التي تسبق المداولات المقدسة.

## (٣) ممارسة الحكم

تعكس الإجراءات البرلمانية صورة النظام الداخلي «للدولة السماوية» القائم على: تقسيم العمل بين رئيس (أو قاضٍ أعلى) نُصِّبَ فوق السواد، وبين وزير أول (أو رئيس نيابة) شديد الالتزام في المناقشة، وبين المعارضين المناقضين له (وهم محامون أو محلَّفون

[٣٧] Cassin, “Note sur le “puhru” des dieux”, p. 114: «كان على الرسول إذا تقدم أمام الآلهة مجتمعين في مجلس أن يؤدي حركة ثني الركبتين. وكانت حركة ثني الركبتين نفسها عندما يؤديها كل الآلهة أمام واحد منهم تعني الموافقة على ما يكون هذا قد صاغه وعرضه لتوِّه.» ولا يصح أن نخلط هذه الحركة المعبرة عن هذا المعنى بنفس الحركة عندما تعبر عن مجرد الولاء: «فخرج الأنونا Anunna من المعبد وساروا للقائه وانحنوا حتى بلغوا الأرض واضعين يدهم على قلبهم، رافعين كلمات الإجلال هذه إلى السيد: «ليهدأ قلبك الثائر يا سيد نينورتا ولترفع رأسك بالفخار نحو السماء!»» (Bottéro, Kramer, 1989, p. 366, Ninurta).

[٣٨] يطلق عليهما على التوالي uzuzzu وuashabu انظر Jacobsen, “Primitive Democracy”, 1943–1970, note 24, p. 401. ترجم أوبنهايم Oppenheim (1936, p. 225) كلمة — ushshabu بـ «جلسة» بالفرنسية séance بالإنجليزية session بالألمانية Sitzung جلسة الشيوخ («السادة» أو «الأعيان») التي كانت تخصص «لصياغة اقتراح»، وهي تختلف عن مجرد التجمع الشعبي rab puhrim, Versammlung des Volkes, p. 226. في اللغة الآشورية القديمة كلمة washâbum تعني «تنظيم اجتماع» أو «عقد مؤتمر» اي «عقد جلسة» (Larsen, 1976, p. 323).

كذلك). ومن حولهم عديد من المستشارين يعملون بهمة ونشاط (من حسن حظ الملك أن يكون له مستشارون، ومن سوء حظه ألا يكون له مستشارون ... ومن نحس الملك أن يكون له مستشارون يتخلى عنهم)،[٣٩] ومسجِّلون يسجلون القرارات ومحضرون يعملون بدقة على نقل الرسائل، و«مديرون» — والمدير يناظر عندنا الآن رئيس المكتب أو الديوان — يحملون عن رؤسائهم المشاغل اليومية. أما الملك فيقدمونه لنا على هيئة الأب الإلهي، عزيزًا، قليل الحظ من البلاغة، يكلف وكيله المفوض بإجراء المناقشات «هو ذلك الذي ينفذ توجيهات أنو Anu».[٤٠] وعلى الوكيل المفوض أن يقوم بمعركة ليفرض نفسه، ليقنع أنداده بشرعيته بخطاب تنصيب حقيقي يلقيه. وهذا هو خطاب إنكي Enki الذي يبدو أنه كان يساند إنليل Enlil وقد ضاعت شعبيته:

«أبي، ملك السماء والأرض
نصبني في الصف الأول من العالم!
أخي الأكبر، ملك البلاد كلها،
جمع في يدي كل السلطات ...
فأنا سيد البلاد الأكبر
والى العالم
أنا التدبير والبراعة العليا،
مع «أن» An، جنبًا إلى جنب، وعلى منصته
أنا من يقيم العدل
من أجل تقدير المقادير أنا من يجوب الأرض
مع نِدِّي إنليل Enlil
هو الذي عهد بهذا التكليف إليَّ!»

ولدينا من الأسباب ما يجعلنا نعتقد أن الخطاب قوبل باستحسان، حيث إن:

«الأنونا Anunna، وقد وقفت أمامه،
توسلت إليه ودعته قائلة:

[٣٩] انظر Bottéro, 1973, 137.

[٤٠] انظر Bottéro, Kramer, 1989, p. 646 (Marduk).

«أيها السيد، يا من تقوم على الصنائع والفنون كلها،
يا خبيرًا بالقرارات، ويا جديرًا بتصفيق كثير،
المجد لك يا إنكي Enki!»[٤١]

وليس القول بأن برلمان الآلهة هو أصل حكومة البشر، افتراضًا جزافيًّا بلا سند. فالميثات الرافدينية الأولى إذ تخترع سلطةً للمناقشة والمداولة والقضاء، تفترض استشرافًا ظهور سلطة تنفيذية ستنتهي النصوص المتأخرة إلى إنشائها لمصلحة الإنسانية. ولا بد من أن تحمل شخصية عظيمة إلى البشر خيرات النظام السياسي حتى يلهجوا بالثناء عليه ثناءً مباشرًا بهذه الكلمات: «أنت يا من تدبر أمر النظم والقرارات» (حيث إنك رئيس السلطة التنفيذية)، «أنت يا من أسكنت الناس في بيوتهم» (حيث إنك رئيس السلك الإداري)، «أنت يا من تجعلهم يتركون الأسلحة في ديارهم» (حيث إنك احتكرت القهر الجسدي المشروع).

وتناط برئيس الحكومة صلاحيات تتحدد بمزيد من الدقةِ. أولًا: الاقتصاد والمالية: فهو يمسك حسابات البلد، وهو يدبر احتياجات الآلهة والبشر، وهو الذي يحدد «السجل العقاري». هو الذي «يجعل الرخاء ينساب من القصر كما ينساب الزيت»، إنه «معلم الوفرة»، و«وكيل الآلهة كافة»، و«خازن الأكوام الهائلة في الصوامع»، وهو الذي «أنشأ في خارج البلاد وكالات التجارة». هو الذي يقوم بجولات لا تنقطع في ربوع الريف، ويكثر من الرحلات إلى الإقليم على متن سفينته الرسمية مقدمًا عن طيب خاطر وعود العون والمساعدة (واقترب إنكي Enki الجليل من البلاد لكي يعم الرخاء كل صوب وحدب على أثر زيارة الأمير العظيم). فلما تهيأ للرحيل هرعت الآلهة إلى المعدية واصطفت صفًّا لوداعه. وعندما عاد من حيث أتى استقبلته الآلهة بالتهنئة على نجاحه في مهمته.

ولكي يمارس الحكم اتخذ حكومة تشكلت على النحو التالي:[٤٢]

**الدفاع:** إينانًّا Inanna «الذي يجهز للمعارك والحروب ويعلنها».

---

[٤١] المرجع السابق، ص١٦٧–١٦٨ (إنليل).

[٤٢] انظر المرجع السابق، ص١٧٤–١٧٩ (إنكي). ونلاحظ أن ياكوبسن Jacobsen يفصل مهام القاضي ومهام وزير الداخلية. وأنه ينسب مهام وزير الداخلية إلى إنكي Enki نفسه، ويفضل نسبتها إلى UTU (Formative Tendencies in Sumerian Religion, 1961–1970, p. 11).

**العدل والداخلية:** أوتو Utu «القاضي الذي يصدر الأحكام قائمًا مقام الآلهة»، و«المأمور على العالم»، و«الذي يستعرض قوته في كبرياء».

**الميزانية:** نيسابا Nisaba أمين البلاد، «ماسك حسابات أرزاق الآلهة»، «الذي يحدد حدود البلاد الفاصلة، ويرسم علامات الحدود».

**المخاطر الكبرى:** إيشكور Ishkur «الممتطي صهوة العواصف»، «الذي يوصد السماء»، «مفتش الكون».

**التوريدات والأشغال:** موشدامًّا Mushdamma (بنَّاء إنليل الكبير).

**الصناعة:** كوللا Kulla (صاحب «قالب القرميد المتين»؛ «الذي يصفف بمهارة القرميد الخارج من القوالب»).

**الزراعة:** إنكيمدو Enkimdu (رئيس المصارف والترع والسدود الترابية). ويحيط به أربعة وزراء دولة: أشنان Ashnan (زراعة الحبوب)، دوموزي Dummuzi (المراعي) شاكان Shakan (تربية الحيوان في المروج والجبال)، نانًّا Nanna (صيد البر وصيد البحر).

**النقل والري:** إنليبولو Enlibulu (مفتش المجاري المائية).

**البحر:** نانشه Nansrhe (مأمور البحر الفسيح كله، مسئول عن منتجات البحر).

**الأسرة والأمومة:** نينتو Nintu (قابلة العالم).

**الثقافة:** نينموج Ninmug (حاصل على المقص الذهبي والمطرقة الفضية)، (فنان الخشب والمعادن).

**الشعائر:** نينيسينًّا Ninisinna (عبد «أن» An).

ونسجل على الفور وجود «منطقة محجوزة» هي: الشئون الخارجية. والوزير الأول هو الذي يمارس صلاحياتها مباشرةً، ويأخذ بالدبلوماسية في تعامله مع الآلهة المشاكسين، ويقيم الحدود بين العالم المتحضر (الذي تطبق فيه القواعد الإلهية) والعالم الخام الذي يحيط به (الرمل، البحر، الحجر).[٤٣] ومنح حقيبة الدفاع هو في حد ذاته عمل ينطوي

[٤٣] وتضع كاسان Cassin, Note sur le “puhru” des dieux, 1973, p. 100. الهورساج Hursag وهو «الجبل الجديب» موضع نقيض «الكور kur المتحضر الآهل بالسكان». وتضيف قولها إن «سلطة الآلهة

على الجد والاجتهاد. وهناك على الأقل ميثتان تشهدان على أن إنكي Enki أعطاها صاغرًا للربة المشاكسة إنانَّا Inanna، التي كان وصفها بأنها «ابنته». وتبين صورة هذه الربة بالفعل أنه من الصعب استبعادها من الحكومة، فأن تكون هذه المرأة الشابة المندفعة إلى الحرب معه، أفضل من أن تكون عليه. ونفور السومريين من خوض غمار الحرب لا يمكن ترميزه برمز أفضل من الصورة التي تمثلوها عليها، صورة أمازونة[٤٤] مستفِزَّة ومخيبة للآمال.

ومن شأن الحرب بالفعل أن تضعف البشرية بالقدْر الذي يحول بينها وبين الثورة. وليس هناك بديلٌ للحرب يمكنه أن يخلخل صفوف البشر، وكأنها صيد البر الذي يُستحب لأنه يضمن التوازنات الطبيعية. ولكن البشر أقاموا على خشية من الحرب لم يقلل منها هذا التصور؛ لأن أولي الألباب من الكائنات كانوا يسعون إلى هدف يتمثل في الوصول إلى حالة من الرخاء ملائمة لتحقيق السعادة.[٤٥]

وفي نص آخر نجد الوزير الأول وقد تمثلوه على هيئة الإله الذي اغتصب السر السماوي بأن نقل إلى البشر المعارف التي يحتاجون إليها لكي يبقوا أحياءً. فهو (خالق الشريعة الصحيحة، اللجام الذي أوقف الأشرار، مستهلًّا بذلك النظام الصحيح).[٤٦] وهو يعرف كيف يروض انفعالاته ليحولها إلى طاقة خلاقة، فقد وصفوه بأنه (يتوتر ولكنه يعود إلى صوابه، ويستشيط غضبًا ولكنه يملك نفسه، وهو يأخذ نفسه بالحلم ويقبض على زمام نفسه).[٤٧] وهو، مثله كمثل بروميثيوس Promêtheus الإغريقي وجاجوار Jaguar الهندومريكي، القائم على الفنون والصنائع. ويختلف عنهما في أنه لم يكن بحاجة إلى أن

---

ليست لا محدودة مكانيًّا ... فهناك مناطق — مثل الجبل — يجد الإله صاحب السيادة نفسه عاجزًا عن تحقيق الاعتراف بقوانينه» (ص١٠٩).

[٤٤] الأمازونات amazons أمة خرافية من النساء كانوا يتصورونها في القوقاز أو آسيا الصغرى، والأمازونات نساء شرسات محاربات، حرقت الواحدة منهن نهدًا حتى لا يعوقها عن استخدام القوس والسهام والرماح ويقولون إنهن لشدة مقتهن الرجال كن يقتلن الوليد الذكر أو يخصونه ليكون عبدًا خصيًّا في خدمتهن. (المترجم)

[٤٥] المرجع السابق، ص١٠٦.

[٤٦] Bottéro, Kramer, 1989, p. 649 (Marduk).

[٤٧] المرجع السابق، ص٦٤٤.

يسرق الفنون والصنائع من أنداده معرضًا نفسه لمعاناة رهيبة: فمحاسن السلوك في بلاد الرافدين لم يسرقها البشر من الآلهة، بل نالوها بقرار منها.

ورئيس الدولة مستبدٌّ شرقيٌّ، لا يزيد في ذلك عن تابعه الوزير الأول، ولكنه يتسم بجاذبية أكبر من تلك التي يتسم بها عامله. و«التاج» الذي قُدم إلى الملك عند اعتلائه العرش ليس في الحقيقة سوى عمامة تنبثق منها «سلطة» توحي بالرهبة. وتاج الآلهة يشع نورًا وحرًّا،[٤٨] أما تاج الملوك فمن شأنه من الناحية المثالية أن يزيغ البصر، وأن يدفع الدم إلى الخدود وأن يبلل الأيدي بالعرق، لا أن يُثلج محدِّثي الملوك بنظرة لا يستطيعون الفكاك منها. وهكذا نرى أن «السلطات» أكثر من مجرد صلاحيات دستورية. وكلمة مي me السومرية توحي بوجود أسرار تحاط في عناية بالحفظ والصون، كما توحي بوجود «ملَكات» يمكن استخدامها خيرًا أو شرًّا. هناك سبع «ملَكات» جعلت إناثًا من نفسها حارسة عليها، وحفظتها لصيقة بنهدها، فأصبحت هكذا قادرة على أن تنطق بكلمات مَلِك حقيقي.[٤٩] وال «مي» me تسمح بالتكليف بوظائف، وبالهيمنة على جدول أعمال، وبتقييم إجراء إداري. وهي تفترض وجود حنكة شخصية، وحس سياسي، وحدس بالظروف المواتية التي تنتهي إليها بالحسم كل الصلاحيات الحكومية. وهي ترتبط بأشياء مادية مثل «الصولجان المجيد وعصا القيادة والبردة الشريفة»[٥٠] أكثر مما ترتبط «بعرش» وما كان العرش آنذاك إلا كرسيًّا عاديًّا بلا ظهر وبلا مساند. والصور التي تمثل الملوك الذين وُجدوا تاريخيًّا تظهرهم بالفعل، على الأقل إلى العصر الآشوري المحدث، بلا أُبَّهة، غالبًا حفاة، بعيدين كل البعد عن الصورة المنمطة «للملك الجالس على كرسي وثير باذخ.»[٥١]

وال «مي» me على الأرض سلطات من أجل البشر وفوق البشر سواءً بسواء. ومن الممكن لمن يأخذ وقته ويحترم الدورات الطبيعية، أن يستخدم ال «مي» me باعتبارها

[٤٨] انظر Cassin, La splendeur divine, 1968, p. 23–26. «العمامة» هي ميلامو melammu يزين الرأس، ربما يكون جوهرة، وهو على أية حال «شيء ينتشر منه الإشعاع المنير». وتقول الربة عشتار عن عمامتها إنها «تطهو السمك في المحيط» (ص٧٥).

[٤٩] ANET, p. 579.

[٥٠] Bottéro, Kramer, 1989, p. 232 (Inanna).

[٥١] Barrelet, 1974, p. 37–39.

«قواعد» أو «مبادئ»[٥٢] من أجل أن يعطي كل واحد مكانه في هذا العالم، وأن «يبني قراميد المدن، كل مدينة في مكانها المقدس»،[٥٣] وأن يسمي الكائنات والأشياء بأسمائها، بكل التؤدة التي تليق بالحكماء. والملوك الطيبون، مثلهم كمثل الشعوب الطيبة، قدماء قدم العالم. وهم على الرغم من قدمهم العتيد، ذوو بأس شديد، حتى إن صفاءهم يغيظ شباب الأبطال.

## (٤) صورة مستبد شاب

الملك الرافديني يحب القيلولة، والمباهج التي تكتنفها.[٥٤] والملك إنكي/إيا Enki/Ea الفاضل الأثير لدى الكُتَّاب، لا يكره هو نفسه الفراغ والجِدَة عصر يوم كسل قائظ (بقي يتقلب في الفراش، لا يفرغ من النوم).[٥٥] ولا ندهش عندما نقرأ عن إيرَّا Erra عدو الجنس البشري، إله الجحيم، وقد أنهكه عمله الرهيب أصبحت:

«... ذراعاه مرهقتين مثل ذراعي الواهن الخائر:
فسأل نفسه: هل أنهض؟
أم أظل راقدًا؟
وبقي في حجرته ممدًّا
يغشى زوجته.»[٥٦]

والتضاد الذي أصبح كلاسيكيًّا بين غريزة الحياة وبين سكرة الموت يتخلل الميثات ويتخلل العصور. والرحالة الكبيرة إنانَّه Inanna عندما غفت لحظة في بستانها أسلمت

---

[٥٢] Glassner, 1988, p. 110.

[٥٣] Bottéro, Kramer, 1989, p. 565 (Le deluge).

[٥٤] نفس المرجع، ص١٢١ (إنليل): «على الفراش المزدان بالزهور، الذي يتضوع عطرًا كغابة أَرْز، غشا إنليل زوجه ووجد في ذلك متعة كبيرة.»

[٥٥] نفس المرجع، ص١٨٩ (إنكي ونينماح Ninmah) وهناك معالجة للتيمة أيضًا بقلم الآشوري شمشي — أداد Shamshi-Adad إلى ابنه الأصغر ملك ماري Mari: «بينما أخوك هنا يقتل الداويدوم Dâwidûm تظل أنت هناك راقدًا ممددًا وسط النساء ... عندما تذهب إلى قاتانو Qatannu، كن رجلًا!».

[٥٦] Bottéro, Kramer, 1989, p. 682 (Erra).

«جنسها المجيد» لبستانِيِّها الذي ضعف وازع ضميره.[٥٧] كذلك أتاح إنليل Enlil، عندما راح يستحم مستغرقًا في نرجسية مفرطة، لخادمه أنزو Anzû أن يجرده من سلطاته.[٥٨]

### (٥) التمتع بالسلطة

إبان انتفاضة شعبية هبَّت نتيجة السخط أخرج السكرتير العام عندما انتصف الليل هذا الوزير الأول نفسه في آخر لحظة من سباته بينما كان يغط في نوم عميق، بليدًا لا يحس بصيحات الثوار تحت نوافذ قصره:

«كان الوقت ليلًا، منتصف الليل،
عندما أحيط بالقصر في غفلة من الإله!
ولكن كالكال Kalkal شعر بما يجري، فأمر بإغلاق ...
ثم أيقظ كالكال Kalkal نوسكا Nuska
بينما تناهى إلى السمع صخب الإيجيجو Igigu
وأيقظ نوسكا Nuska سيده
بأن انتزعه من الفراش انتزاعًا ...
يا إنليل، قصرك محاصر!
والمعركة امتدت حتى بلغت بابك! ...
وجهك قد اخضرَّ يا سيدي!
إنهم أولادك أنت، فماذا تخشى؟»[٥٩]

هكذا أُخذت يقظة الإله من مكمن ضعفها وكان أخذها وحشيًّا بالغ الوحشة، حتى إنه تقطعت به السبل. ولسوف يشكو مرة أخرى، عندما يتقدم به العمر تقدمًا مفرطًا،

---

[٥٧] نفس المرجع، ص٢٦٠–٢٦١ (إنانَّه Inanna وشوكاليتودا Shukaletuda).

[٥٨] نفس المرجع، ص٣٩٣ (أنزو). وانظر Éléna Cassin, La contestation dans le monde divin, 1973, p. 103 تقول إيلينا كاسان مشددة على هشاشة السلطة: «كان اختلاس موظف خائن الأمانة يكفي لانقلاب العالم المأهول إلى الخاءوس.» الحق أن الملك عارٍ إلا أن يلبس عمامته السحرية (انظر Cassin, 1968, p. 48).

[٥٩] انظر Bottéro, Kramer, 1989, p. 532 (Atrahasis).

بعد مرور ألف ومائتي عام، من جلبة البشر، أولئك الذين خُلقوا لكي يحلوا محل الآلهة الثانوية، ظنًّا أن البشر أكثر منهم طاعةً. في صدى قصة التكوين السومرية أقام النص البابلي «أن» An مقام إنليل Enlil، وهذا هو «أن» An يتكدر صفوه وسكينته نتيجة صخب الأولاد في أثناء لعبهم (لا أرتاح نهارًا، ولا أنام ليلًا). ولن يلبث الأولاد أن يشكوا أيضًا بعبارات مماثلة من الصخب المفرط الذي يحدثه أصغرهم وهو ماردوك Marduk «لم نعد ننام»،[٦٠] وتنبَّه إيلينا كاسان Éléna Cassin بحق إلى أن المقصود هنا هو العلم الكامل المحيط لدى الآلهة الكبار.[٦١] فإذا كفوا عن اليقظة، قضي عليهم بالصمت المطبق: «عندئذٍ ينتشر السكون كأنه جوهر سائل يسيل من منبعه، ويغمر كل شيء. وإذا العالم يصبح أخرس مرة أخرى. وفي نفس الوقت الذي يكف فيه كل ضجيج، ينطفئ بريق namurrtu المعبد. فعالم السكون هو كذلك عالم الظلمة»،[٦٢] أي عالم العمى. إنه عالم الهُويَّات السحيقة abysses، الكون الذي أبصر به جلجاميش (الذي رأى أشياء سرية، واكتشف مواضع خفية، «... مما قبل الطوفان» غاصت منذ الطامة)،[٦٣] عالم الموت (الذي عرف جلجاميش Gilgamesh هو نفسه في رحلته أنه حتمي). وبين الصفاء المشروع الذي يرتاح فيه محارب بعد معركة كسبها، وبين عته المِلِك الهرِم النعسان في نهاية حكمه، فروق لونية طفيفة.

---

٦٠ نفس المرجع، ص٥٤١ و٦٠٦ و٦٠٩ (أتراحاسيس، ماردوك).

٦١ Éléna Cassin, La contestation dans le monde divin, 1973, p. 94 تقول: إنليل إله كبير لأنه ينام ليلًا (بينما يكدح عبيده بلا انقطاع). فإذا نام إنليل نهارًا كذلك، حلت الفوضى. انظر أيضًا Éléna Cassin, 1968, p. 33–34 حيث تقول (بخاصة في ٣٧): «عندما ينام الإله يحل السكون: وهناك علاقة بين السكون والخاءوس.»

٦٢ نفس المرجع، ص٤١. نلاحظ تقاربًا ممكنًا بين نامورتو namurrtu «جوهر مشتق من الأصل ن م ر nmr أي ينير يسطع» وهو يبث الرعب، وبين الفعل العربي «نمر» غضب غضبة نمرٍ يزأر. انظر كذلك ص٤٧: «في هذه الظروف يبدو مفهوما «الذبذبة» الضوئية و«الذبذبة» الصوتية مرتبطين ارتباطًا وثيقًا.»

٦٣ انظر Gardner, Maier, 1984, p. 57. وتختلف ترجمة بوتيرو Bottéro, Kramer, 1992, p. 63 عن هذه الترجمة بعض الشيء: «الذي رأى كل شيء، وعرف الأرض قاطبة، وتغلغل في كل الأمور، واكتشف في كل صوب وحدب ما كان مختبئًا ... وتأمل الأسرار، واكتشف العجائب؛ بل إنه عرَّفنا بما كان قبل الفيضان!»

التألق ميزة خصيصة يمتاز بها الصبا. والحَمِيَّة تأتي مع البلوغ. وقد يحدث أن ينوه بعضهم بالتجربة عندما تميل حياته إلى ليلها حتى يبرر العجز. هكذا يصبح ماردوك Marduk، بطل قصة التكوين البابلية، في ميثة إيرَّا البابلية طاغية أصابه الوهن:

إيرَّا Erra: «لماذا تاجك الإمبراطوري
تلوث سطحه بالأدران؟»
ماردوك Marduk: «اعلم أنني فيما مضى، لأنني غادرت مقري
في أعقاب غضبة غضبتها
تسببت في الطوفان!
ما كدت أبرح مقري
حتى انفصم رباط العالم.
فلما رجعتُ رأيتُ كم كان من الصعب
ترميم كل شيء!»[٦٤]

وخلاصة القول إن الرب الذي كان يرهب الأعداء والذي أحدث من الكوارث الكونية ما أحدث، أصبح حذرًا، بل هيَّابًا. وها هو ذا في جو الدعة الشرقية بقصره يؤثر التسامح والرضا بما لا قدرة له على قهره دون مخاطرات مفرطة تنال من سكينته. صورة عجيبة لسلطان من النمط العثماني يلاين القوى التي خَلَقَها هو نفسه![٦٥] أو لعله في حالة تأهب وحذر وسط خوف دائم من نشوب مؤامرة في القصر. لم يعد الملك يسافر في رحلة خوفًا من أن يخلع عن العرش، ولم يعد يخوض معارك خوفًا من أن يُهزَم. هكذا توقف «عن السيطرة على البلاد». وهذه هي الوحدة السياسية تتفتت، ومن المؤكد أنها كانت قد تفككت دون أن يعلم الملك عنها شيئًا. ويقع عبء على الصبي المتدرج الذي يشق طريقه ليصبح ديكتاتورًا أن يكاشفه بالأمر:

«ملك الآلهة ترك مقره
فما الذي يمكن أن يبقى متينًا في العالم؟

[٦٤] Bottéro, Kramer, 1989, p. 686–687 (Erra).

[٦٥] نفس المرجع، ص٧١٢. ماردوك (يمكر بإيرَّا Erra، كما يمكر إيرَّا Erra به، وتجري الأمور هنا أيضًا ...» على الطريقة الشرقية).

وما دام قد خلع تاجه الإمبراطوري
فإن رعايا الملوك والأمراء حتمًا
ينسون واجباتهم»[٦٦]

وما دام نظام الكون أصبح منجرحًا عرضة للإصابة فقد أوشكت الحروب أن تندلع. وسيُنَصِّبُون واحدًا من الدهماء مكان الأمير، وسيجوس «القتلة خلال الديار» وسيحاول الخونة إحداث انقلاب، وهذه هي حكايته المليئة بالعظة:

«تسللتَ متسربلًا بأسلحتك فدخلت أنت ... بابل[٦٧]
وتكلمتَ هناك بكلام المحرِّض؛
وإذا بالبابليين ...
يتحلَّقون حولك متمردين
على حاكمهم، مدبرِ شئون مقدساتهم،
ويسترسلون في التلفظ بإهانات غليظة شنعاء!»

والحاكم المذكور اندفع متهورًا إلى دائرة الاستفزاز والقهر الجهنمية (فأرسل جنده وكأنه يتصدى لعدو يريد أن يفتك به، ودفع على هذا النحو بقائد الجيش إلى شر مستطير).

والملك حامل اللقب عندما يُنذرونه بأن يتصرف بحزم لكي يجنب البلاد مصائب رهيبة إلى هذا الحد ينتهي دائمًا إلى قبول التفويض في سلطاته، وأغلب الظن أنه الوحيد الذي يتصور أن هذا التفويض سيكون مؤقتًا. هكذا وضع أنو Anu مصيره بين يدي نينورتا في وقت الأزمة الحادة. ومن بعده وضع ماردوك Marduk مصيره بين يدي إيرًّا Erra:

أما ملك الآلهة فسآمره بالآتي:
«الزم دارك!
وستنفَّذُ التعليمات التي أصدرتَها
وستُنفَّذ أوامرك»[٦٨]

---

[٦٦] نفس المرجع، ص٦٩٦.
[٦٧] Babylone.
[٦٨] المرجع السابق، ص٦٩٣.

هكذا يندفع الشاب الطموح على أحر من الجمر، فيجرب كل شيء من أجل كل شيء. وتختلف ألوان نجاحه باختلاف العصر الذي يعيش فيه القصَّاص إذ ينوه بالاستبداد الوارد في الميثة التي لا يمل من نسخها والتغنِّي بها كالمزامير. وكأننا بالوصفات الأصيلة المناهضة للطغيان tyrannie قد أخذت تفقد فاعليتها شيئًا فشيئًا. وهذه هي صورة الطاغية tyran تتطور فجأة على مثال المستبد المتدهور. فيخلف المستبدَ العتيق المستبد السفاح الفظ الذي يضيع سلطة مطلقة كان يمكنه التشبث بها بإطالة يده، مستبدٌّ أكثر كلاسيكية، يقدمونه أولًا على أنه مستبد ذو عقل متنور، ثم يصورونه بعد ذلك على هيئة رجل تجرد من وخزات الضمير التي تسببت فيما مضى في سقوط من سبقوه. وتحول نمط المناهض للاستبداد antidespotique من نوع نينورتا Ninurta المتئد، بل الذليل، تحولًا تدريجيًّا إلى نمط من نوع ماردوك Marduk المنتخب بالبيعة، ثم إلى نمط من نوع إيرَّا Erra المجنون المخرِّب. ولقد استطاع العاهل الشرعي أن يقاوم الأول على الرغم من الخدمات العظيمة التي قدمها إليه هذا الرجل الذي جاء به القدر. وإذا كان قد تظاهر بأنه يقبل شروط الثاني بغية كسب ولائه، فإنه لم يستطع أن يتصدى للثاني بمقاومة حقيقية (انظر الجدول رقم ٤-١، ص١٣٦ «من الأصل الفرنسي»).

هكذا تنبئنا الميثات بأن السعي إلى السلطة ليس هو ما يتنافى مع الشرعية، إنما إرادة التمتع بالسلطة هي التي تتنافى مع الشرعية. ويبدو أن الكتبة الرافدينيين أسفوا على تحول السلطة تدريجيًّا إلى غاية في حد ذاتها.

نجد في أسطورة جلجاميش Gilgamesh معالجة رائعة لتيمة القوة المفرطة ومساوئها. فالبطل الذي صبغوه متأخرًا في العصر الآشوري بالصبغة الميثية هو «من قبيل الإنسان الفوقاني surhomme السوبرمان، وما له من القوة والبطش لا يمكِّنه من أن يمنع نفسه من الاستبداد بعالمه كله.» حتى إن الآلهة، وقد هزتها آلام رعاياه قررت أن تخلق قرينًا له على قدره، هو إنكيدو Enkidu، لينزع عنه شعوره بالتفوق المطلق، وليكون وسيلة لصرف الفيض الزائد من قوته.[٦٩] ويصح أن نذكر عابرين في هذا المقام تكرار تيمة الحيوية المفرطة الميتية، التي يبدو أنها تصيب الطغاة على نحو خاص، سواء كانت إينانَّا Inanna العارمة الجامحة (التي قصقصت ريش عشاقها)، أو نينورتا Ninurta

---

[٦٩] انظر Bottéro, L’épopée de Gilgamesh, 1988, p. 21.

الفظ (البليد بلادة السلحفاة) أو ماردوك Marduk كثير النزوات (كان طفلًا مدللًا دفع إخوته الكبار إلى التمرد) أو إيرًّا Erra المتوحش (السفاح الذي لا يشبع من الدم أبدًا).

ولقد وُهب جلجاميش Gilgamesh «نفْسًا لا تكل ولا تمل»، وكانت لديه طاقة جنسية عارمة، (لا يترك بنتًا بالغة لأمها، ولو كان أبوها صنديدًا مغوارًا، ولو كانت مخطوبة). فنازل قرينه عندما سعى لمنعه من ممارسة حق المضاجعة الأولى (فسدَّ إنكيدو بقدميه باب بيت الزوجية).[٧٠] وهكذا اندرج اسم جلجاميش في قائمة طويلة مفعمة بالعبرة تمثل مفهومًا أخلاقيًّا بسيطًا هو أن: الاستبداد طارئ وليس متحضرًا. فالبطل، بدلًا من أن يتصرف تصرفًا متحضرًا، يسلك سلوك (ثور متعجرف) واضعًا نفسه على مستوى البدوي المتوحش الذي يستقبله غوغاء مدينته استقبال المحرِّر.[٧١]

جدول ٤-١: صورة الطاغية في الميثات الرافدينية.*

| التاريخ (ق.م.) | الأشخاص | المؤامرة |
| --- | --- | --- |
| ٢٣٥٠–٢٠٠٠ | إينانًّا وإنكي | بعد أن نزل إنكي عن سلطاته لإنانًّا في لحظة نشوة حاول إنكي أن يستردها، ثم كف عن المحاولة عندما تبين أن إينانًّا تحسن استخدامها. |
| ٢٠٠٠–١٦٥٠ | نينورتا ونيسابا | بعد أن حصل نينورتا من الآلهة على سلطاتهم وغلب العدو، أسكره النصر فلم يحترم الربة التي أنجبته وهي الربة الأم نيسابا Nisaba؛ ثم ندم وجعلها شريكة له في النصر وردَّ إليها سلطاتها. |
| حول سنة ٢٠٠٠؟ | نينورتا وإنكي | أهان إنكي نينورتا بأن جعل سلحفاة تفتك به لأنه بالغ في التفاخر بنجاحه. |

[٧٠] Glassner, 1988 ونجد هذه الترجمة للقصيدة استشهادًا في كتاب جان بوتيرو Jean Bottéro, Gilgamesh, 1992.

[٧١] في مرحلة أولى كان هذا القرين يسمى سالتو Saltu (الشجار)، أما لفظة إنكيدو Enkidu فتعني «المتوحش». انظر في المرجع السابق، ص٨٥، ملحوظة رقم ١: «إنكيدو يثير على الفور إعجاب الأهالي وحماسهم: ولما كان قد تصدى لتوِّه لجلجامش، فهو يجعل رعايا المستبد يأملون في أنه وقد وجد من يحاوره سيعاملهم من الآن فصاعدًا معاملة أقل غلظة.» هل يجوز لنا أن نتصور أننا هنا حيال الظهور الأول للتيمة الابنخلدونية عن المدينة المتدهورة التي يغزوها البدو؟

| التاريخ (ق.م.) | الأشخاص | المؤامرة |
|---|---|---|
| ١١٥٦–١٠٢٥ | ماردوك وإنليل | منح إنليل ماردوك سلطات كاملة؛ فلما انتصر ماردوك جلس بجواره ونشر العدل. |
| حول سنة ٨٠٠؟ | إيرًّا وماردوك | خضع ماردوك لحجج إيرًّا وكلفه بمهمة إعادة نفوذه. فلما قبض إيرًّا على زمام السلطات خرَّب المدن المتهمة بالفتور حيال عاهلها الشرعي الذي خاب رجاؤه خيبة شديدة. |

* المصدر: Bottéro, Kramer, 1989, p. 230 (Inanna), 339 (Ninurta), 418 (Ninurta bis), 602 (Marduk).

السلطة المطلقة عقار مخدر، مثلها مثل الخمر الذي يصبه الطغاة أو الدم الذي يسفحونه. عندما تصالح السيدان القرينان جلجاميش Gilgamesh وإنكيدو Enkidu بعد أن انتصرا على الوحش حارس غابة الأَرز (هي بلا شك: حرمون Hermon أو الشيخ في جنوب لبنان) شجع بعضهم بعضًا على أن يخرقا قواعد النضال الملكي وأن يقتلا بلا مبرر العدو المغلوب:

«هيا يا حومبابا Humbaba، يا حارس غابة الأَرز،
أجهز عليه، اذبحه،
افتك به ...
قبل أن ينقم منا
إنليل الأول ...
والآلهة الكبار»[٧٢]

وتشهد قصة الخلق البابلية شهادة مدهشة على مثل هذه المعتقدات التي أبقاها من أبقاها في مقابل عمر مستمر من الكتابة المعادة. ومع ماردوك، وهو شخصية أدبية معاصرة لـ «نَبوخُذْنُصُر[٧٣] الأول» Nabuchodonosor I التاريخي، تتغير ألوان ضعف

[٧٢] انظر المرجع السابق، ص١١٧.

[٧٣] كم كنت أفضِّل كتابة مثل هذه الأسماء الأجنبية الصعبة بحسب لغتها الأصلية وبما يكفي لسلامة النطق من الحروف المتحركة نبوخُوذُونوصور. ويجد القارئ على أية حال الاسم بالحروف اللاتينية زيادة في الاطمئنان. (المترجم)

الطاغية المتمسك بالظلام إلى حنكة المستبد المستنير. وبطل الآلهة المخلصين هذا الذي يتحلى بشجاعة فائقة يغامر بها مغامرة يعرض فيه نفسه لخطر النكوص إلى حالة الوجود الخام التي سبقت التكوين، يغلب المتمردين من الآلهة والشياطين، ثم يستعبدهم محررًا في المقابل الآلهة المستعبدة. وانتقلت السخرة منذ ذلك الحين من الآلهة المستعبدة إلى البشر الذين خلقهم ماردوك لتوِّه لهذا الغرض. وحقق بنضاله الكوني ضد الخاءوس نظام العالم. ولما كان قد قتل أمه وإخوته المتمردين لكي يخلق الكون فقد تبع البطل، الذي بويع بالتهليل، أباه على مقاعد الحكومة في قلب المجلس السماوي.

ومن السهل مقارنة ماردوك بطغاة بيلوبونيسوس Peloponnêsos[٧٤] وأتيكه Attikê وصقلية أو آسيا الصغرى. وقد اعتادوا، أسوة بديونوسيوس Dionusios السيراقوزي (٤٣٠–٣٦٧ق.م.)، أن يحرروا العبيد بعد أن ينفوا أسيادهم، وأن يحيطوا أنفسهم بمرتزقة مخلصين وأن ينسوا تدريجيًّا زهد حياتهم العسكرية من أجل زخرف الحياة العامة.[٧٥] حرر ماردوك البابلي مثلهم الآلهة الكادحين. وماردوك يختلف عن إنليل — الشخصية الرئيسية في ميثة الخلق السومرية — في أنه يفعل هذا عن طيب خاطر دون كلام طنان رنان لا خير فيه، ودون تغيير للمعسكر على هوى المعارك، وهي أمور ألفتها المدن الإغريقية كما ألفتها المدن الرافدينية. وهناك اختلافات أخرى بين الصيغتين الرافدينيتين نسجلها في هذا المقام. أولًا: أن المحاجاة التي ملكت على الآلهة المضربين أنفسهم (وهي محاجاة عادية في نظام حكم ديمقراطي) أصبحت بعد ألف عام تعتبر تمردًا أثيمًا: بل إن زعيم أصحاب المطالب حل محله قائد مشاكس. ثانيًا: لم يعد الصراع الأصلي صراع طبقات، بل مواجهة بين أجيال. وتحول التعارض بين منتجين ومستهلكين إلى صراع بين سلالة الماء العذب وسلالة ماء البحر. وخلاصة القول إن ميثة ماردوك صبغت المعطيات — التي كانت موجودة حاضرة في النص السابق — بصبغة تلطيفية وساميَّة. وهي كذلك تجمع في إله واحد الصفات المتعارضة التي اتصف بها إنليل Enlil وإنكي Enki والتي كانت حتى ذلك الحين ترمز على التوالي إلى سوء استغلال السلطة وحسن استخدامها، وأصبح من الممكن على هذا النحو الثناء على حكمة هذا الإله الواحد مع الرضا بتجاوزاته.

[٧٤] = شبه جزيرة المورة جنوبي بلاد الإغريق. (المترجم)

[٧٥] انظر Mossé, 1969–1989.

## (٦) احترام الشكليات الرسمية

هل كان المستبد الشاب بحكم شبابه أكثر حرية في حركاته من إنليل Enlil الهرِم؟ لا. على الإطلاق. لقد بقي مجلس الآلهة المكان الذي لا محيص عنه لاتخاذ القرار. في جلسة عقدها مجلس الآلهة انتهى الآلهة الموالون من ناحية والآلهة المتمردون من الناحية الأخرى منفصلين إلى قرار واحد وهو أن الحرب لا سبيل إلى تحاشيها. وعلى العكس من ذلك، إذا جاء الاختيار الجماعي للقائد المخْلص مطابقًا للتقاليد،[٧٦] فقد ظل اختيار القائد المتمرد تقديريًّا. كما نجد الربة الأم (وماء البحر) تجمع أمرها يقينًا على المواجهة، تحت ضغط أبنائها (ما دمتم أنتم أنفسكم قد قررتموها جميعًا،[٧٧] ولكنها تختار وحدها بمفردها من بينهم بطلَها (وهو: قينجو Qingu الذي كان الحمل به سفاحًا، بينما كان أصل ماردوك Marduk طاهرًا مطهرًا فقد كان الحفيد الشرعي لوالد الآلهة). ثم إن ماردوك كان يولي احترام القوانين اهتمامًا أمينًا لا يعرف التهاون. أمَا كانت هناك سوابق نكراء ينبغي تحاشي ذكراها؟ نذكر واحدًا من أسلاف ماردوك الميثيين هو نينورتا وقف موقفًا قليل اللياقة أمام الشيوخ الأجلاء آنذاك حتى إنهم طالبوه بأن يبذل جهدًا في التواصل:

«لا تجمِّد من فرط الفزع فريق ... كبار الآلهة!
لا ترعب أباك رعبًا يصل إلى عقر داره ...
لا تُلقِ الفزع بين الأنونا Anunna
المجتمعين في غرفة المجلس!»[٧٨]

عَبَرت هذه الوصية التي وُجهت إلى نينورتا Ninurta القرون الطوال: ولهذا حرص ماردوك على أن يسلك سلوكًا أكثر تلطفًا من سلوك نينورتا، على الرغم من أن إرضاءه كان أقل سهولة. فقد طلب لنفسه سلطة الآلهة قائمًا مقامها «في موقِعها ورتبتها»، لا أن يكون له مجرد مكان بينهم. وعرف ماردوك — على عكس ما فعله نينورتا الذي تسربل بسربال النزال (فليستقبل أبي في معبده عدَّتي الحربية!) — كيف يظل متحضرًا

[٧٦] Bottéro, Kramer, 1989, p. 396: أعلن إنليل Enlil موجهًا الخطاب إلى أنو Anu رئيس مجلس الآلهة: «في قلب هذا الاجتماع أعلن فوز أنزو Anzû».

[٧٧] نفس المرجع، ص٦١٠ (ماردوك).

[٧٨] نفس المرجع، ص٣٨١ (نينورتا).

(أليس هو الذي أعاد دمج كل الآلهة الهاربين في بهو احتفالهم؟) وإنما فعل هذا من أجل أن يحسن إقناع أعضاء مجلس الآلهة بأن يوكلوا إليه سلطاتهم بحسب الإجراءات الرسمية الدستورية. ولقد دعاهم خصوصًا لكي يناقشوا هذا الأمر، وسبقت مناقشتهم وليمة، ورأس أنو Anu[٧٩] الجلسة من أولها إلى آخرها، ومنح الآلهة الضابط الشاب رسميًّا سلطات استثنائية:

ماردوك: «من أجل أن أنقذكم
اعقدوا اجتماعًا
وأعلنوا منحي قدَرًا متعاليًا! ...
وقرروا بكلمةٍ منكم أن أقوم مقامكم
فأقدر أنا الأقدار:
وألا يتغير شيء
مما سأفعله
وأن كل أمر يخرج من بين شفتيَّ
يظل قائمًا نافذًا، لا رادَّ له ولا دحض!»
الآلهة: «يا ماردوك، أنت وحدك ستكون لك الهيمنة
بين كبار الآلهة! ...
سيكون من سلطتك
أن ترفع وأن تخفض!
ستكون كلمتك هي الغالبة
عندما تجلس في المجلس.»

وكان أعضاء البرلمان، وقد تنبهوا إلى المجازفة التي يواجهونها عندما يفقدون البرلمان من أجل إنقاذ الحكومة، قد فرضوا على البطل اختبارًا يرمي إلى التحقق من كفاءاته. وعمدوا إلى الاحتفاظ بصلاحياتهم كاملة في فترة الاختبار. وسرعان ما رأوها عين اليقين. فقد تحققوا من كفاءة ماردوك على أن يتخذ وحده القرارات الكبرى. وأقر له الآلهة بذلك،

[٧٩] نفس المرجع، ص٦١٨–٦١٩: أرسل أنو ياوره «ليحضر أمامه الآلهة ... بالكمال والتمام، لتعقد جلسة سرية، ولتتخذ أماكنها إلى الوليمة، وليقرروا قَدَرَ ماردوك، الذي انتقم لهم.»

إذ سلموه (الصولجان والعرش والعصا الملكية)، بل سلموه كذلك القوة الضاربة (السلاح الفريد الذي يطرح الأعداء أرضًا):

«عندئذٍ سجد له
كل الإيجيجي Igigi[٨٠] المجتمعين
وقبَّل قدميه
كل من كان هناك من الأنوناكي Annunaki
واتفقت جمعيتهم بالإجماع
على السجود له ولمس الأرض بجباههم.»[٨١]

كيف بنا لا نفكر في الأرستقراطيين الإغريق، كيف كانوا، عندما تهددهم انتفاضة شعبية، يعرضون السلطة على قائد تجريدة أو على قاضٍ ظلوا يبعدونه عن الأحداث، أو على أمير ظلموه ثم أسفوا على ظلمهم إيَّاه مُر الأسف؟[٨٢] المقارنة تفرض نفسها وبخاصة لأن المستبدين الهيلِّينيين كانوا هم أيضًا يبدءون باحترام الشكليات الرسمية. ولم يقوموا بتحرير العبيد تقديرًا وبتشجيع التمجيد الشخصي لذواتهم le culte de la personnalité إلا بعد أن تترسخ سلطاتهم.[٨٣] وهذا مجال ظل ماردوك فيه فريدًا لا نظير له، فقد ابتنى لنفسه معبدًا منيفًا (بابل) كان يحلو له أن يسمع فيه الإشادة بألقابه المجيدة العديدة:

«عندما أنعم الآلهة العظام
على ماردوك بخمسين اسمًا

---

[٨٠] الإيجيجي هم صغار الآلهة والأنوناكي هم كبار الآلهة. (المترجم)

[٨١] المرجع السابق، ص٦١٨ و٦٢٥ و٦٢٦.

[٨٢] انظر Mossé, 1969–1989, p. 63 et 88.س يرى موسِّيه أن المستبدين الإغريق الأوائل كثيرًا ما كانوا قادة انتصروا في المعارك وقرروا أن يستغلوا سمعتهم للحصول على السلطة المدنية (بولوقراطس Polukratês الساموسي، أرثوجوراس Orthogoras السقيوني، بيسيسطراطس Peisistratos الأثني، ديونوسيوس Dionusios السيراقوزي ثم أجاثوقليس Agathoklês السيراقوزي) أو «قضاة يحولون لمصلحتهم سلطة شرعية إلى استبداد متعسف.»

[٨٣] نفس المرجع، ص١٠٦: كان المستبدون الإغريق «حريصون على أن يظهروا بمظهر احترام القوانين وعلى ألا يتخذوا أية ألقاب خاصة»، أو هكذا كانوا على الأقل في العصر السحيق الأرخائي.

خصُّوه بشخصية فذة خارقة للمألوف!
فليحفظ هذه الأسماء الحافظون
وليعرضها الشيوخ على الملأ!
وليتأملها كذلك
الحكيم والعالِم جميعًا!
وليرجِّعها الأب مرارًا وتكرارًا
حتى يغرسها في أبنائه غرسًا»[٨٤]

هل المقصود هو تعبير الفقراء عن امتنانهم لرئيس يتملق الشعب populiste؟ هذا أمر لا شك فيه، ولكن علينا أن نذهب إلى أبعد من مجرد تحصيل الحاصل. لقد انتهت الأزمة التي دفعت بماردوك إلى صدر المشهد بدمج الآلهة الصغار، الإيجيجي Igigi، في الجماعة السياسية، قال ماردوك بشيء من الديماجوجية موجهًا الحديث إلى الآلهة الصغار إنه يريد «أن يحسِّن وضعهم، حتى ينالوا تشريفًا مطابقًا لتشريف الآخرين، وإن انقسم الآلهة إلى مجموعتين منفصلتين»[٨٥] وأغراهم هذا القول فقرروا أن يعملوا كادحين بإرادتهم (والآن يا مولانا وقد قررت تحريرنا نتساءل ما العمل الطيب الذي نقدمه لك في مقابل ذلك؟ حسنًا، لَنَبْنِينَّ لك المعبد الذي نطقت أنت باسمه).[٨٦] لقد سلكوا نفس مسلك العبيد الإغريق بعد أن يحررهم هذا أو ذاك المستبد ويزوِّجهم بزوجات سادتهم الذين جردوا من ممتلكاتهم. كانوا تعبيرًا عن اعترافهم بالجميل يبنون للمستبد في غمرة حماسهم مبانيَ عامة (وأشهر مثل على ذلك معبد الربة أثينة Athena فوق الأكروبوليس Akropolis المنسوب إلى بيسيستراتوس Peisistratos). كان خيرة هؤلاء العبيد يهبون أنفسهم مخلصين لشخص الحاكم المستبد ويدافعون بأجسادهم عنه، حالِّين على ما يبدو محل العصابة — التي كانت تثير الرعب في بلاط أنو Anu — عصابة شباب الأرستقراطيين المشاكسين المتعطلين الذين كانوا يحسدون ماردوك منذ كان طفلًا. وربما

[٨٤] انظر Bottéro, Kramer, 1989, p. 652–653 (Marduk).

[٨٥] انظر المرجع نفسه ص٦٣٩.

[٨٦] انظر المرجع السابق، ص٦٤٠.

كان هذا الفصل من الأحداث هو الذي يرجع إليه التمييز بين الجسورين والعتاة في ميثة متأخرة في استخدامها الصفات التي وصف بها الإله إيرًّا Erra:

«أنا في السماء الثور — وعلى الأرض الأسد
أنا في البلاد الملك — وبين الآلهة الجامح
أنا بين الإيجيجي (الآلهة الصغار الكادحين) المقدام
وبين الأنوناكي (كبار الآلهة) أنا المستبد.»[٨٧]

وتنقلب الأمور منقلب العدل، فهؤلاء هم الإيجيجي Igigi السوقيون يكال لهم من المديح أكثر مما يكال للأنوناكي Annunaki النبلاء. فقد كانوا إبان الأزمة أكثر صراحة في إخلاصهم، بينما كان المتمردون جميعًا أرستقراطيين. وجمع السوقيون أمرهم على أن يكونوا «شجعانًا» دون أن تلزمهم بذلك لائحة شرف اعتراها شيء من الشيخوخة. ولكنهم كانوا في المقابل يمنون أنفسهم بأن ينالوا كل شيء من وراء هذا الالتزام، إذا ما تصورنا أنهم كانوا الوحيدين من بين الآلهة الذين ظلوا يعيشون في ظروف وضعهم البدائي:

«لم يكن الماء المنعش آنذاك
يخرج من الأرض بعد …
لذلك كان على آلهة البلاد، وقد فرضت عليهم السخرة،
أن يحملوا المعول والمقطف
فلم يكن هناك لضمان الإنتاج
عمالٌ آخرون لُكَلَّفوا بالعمل:
ولم يكن هناك آنذاك بين الإيجيجي Igigi
من ابتني لنفسه هياكل:
فما كانوا إلا رعايا مليكهم»[٨٨]

[٨٧] انظر المرجع السابق، ص٦٨٦. ونلاحظ أن الملك الدنيوي لا يكون بحسب معايير مجلس الآلهة إلا شخصًا متغيرًا؛ فالأسد عندما ينتقل من الدنيا إلى الآخرة يصبح ثورًا. والشجاع يصبح مستبدًّا.
[٨٨] نفس المرجع، ص٣٥٢–٣٥٣ و٣٩١ (نينورتا).

ونحن نفهم أن هذه الآلهة بعد أن كدحت على هذا النحو «ألفين وخمسمائة عام بل يزيد»، انتهى بهم الأمر إلى «التململ والشكوى» و«الاتهام» قبل اختراع الإضراب وتحطيم أدوات العمل التي كانوا يعملون بها (أحرقوا أدواتهم ورموا في النار فئوسهم).

عندئذٍ ذهبوا للقاء رئيسهم، الذي لم يكن بريئًا من اتخاذ ملامح المحارب القديم نينورتا: وأقرب الظن أن صورة نينورتا هذا أصبح النموذج الذي نقل عنه كتَّاب ميثة ماردوك المتأخرون. ثم سار المضربون مسيراتهم تحت أسوار القصر ليشكوا من معدلات الكدح الجهنمية، بل لقد وصلت إلينا هتافاتهم (العمل الشاق قتلنا! ... ارفعوا عنا إصر السخرة!). ولقد عوقب المحرض، ولكنهم حصلوا على ما أرضاهم، ممهدين الساحة لنظرائهم في قصة الخلق البابلية المحدثة.[٨٩]

وهناك تيمتان تتخللان الأناشيد الرافدينية: تيمة الاستغلال (قوة السادة المفرطة) وتيمة اغتصاب السلطة (طموح العبيد المفرط). ولما لم يكن الاستغلال يبرر اغتصاب السلطة، فقد كان الحل المنطقي للمشكلة أن يقوم رجل قوي، ولكنه عادل، بالاستيلاء على السلطة. وإلا فإن المقهور الذي سيحرر نفسه بنفسه من الاستبداد، يصبح غاصبًا، مثل أساكوا Asakku «هذا الجلف الأَشِر» الذي أصبح «ملك الحجارة» و«قاتل الجبل»:

«بتدبير منه، وبلا هوادة،
أقام لنفسه عرشًا،
بل ادعى أنه سيحسم أمور البلاد
على نهج الملوك»[٩٠]

وخلافًا لأولئك الرؤساء الجذابين والشموليين الذين تتخذهم العصابات المرتدة إلى الحياة البدوية رؤساءَ لهم، نجد أن ماردوك لم يكن هامشيًّا، بل كان عضوًا في مجلس الآلهة. وبفضله وباسم القانون أصاب الدورُ الآلهةَ الذين كانوا أصلًا مظلومين محرومين

---

[٨٩] نفس المرجع، ص٥٣١–٥٣٤ (أتراحاسيس).

[٩٠] انظر نفس المرجع، ص٣٤١-٣٤٢ (نينورتا). وربما فكرنا — ولكن هل سيتفق تفكيرنا هذا مع العقل؟ — في طائفة الحشاشين التي صورها أمين معلوف Amin Maalouf نابضة بالحياة في روايته Samarcande الصادرة في باريس في عام ١٩٨٨ لدى الناشر Lattès. انظر كذلك، Dominique Colas, Le glaive et la le fléau. Généalogie de la société civile et du fanatisme, Paris, Grasset, 1993, p. 84–92.

فأصبحوا هم أيضًا مواطنين. وبعبارة أخرى: دخل الشعب بقوة في الجماعة السياسية الموسعة التي أضعفتها السلطة التي قامت بتوسيعها.

وقصيدة الخلق البابلية التي سبقت العصر الذهبي للفلسفة الإغريقية بستة قرون تجعل الاستبداد يولد من حاجة إلى المساواة. قبل الإسلام بألفي سنة استحدث الكُتَّاب البابليون شيئًا من قبيل نظرية «الضرورية» الإسلامية: على العاهل الشرعي أن يدعم كل شيء، إلا الظلم (والكفر)، من أجل الحفاظ على وحدة شعبه. وكل حكومة ظالمة هي حكومة غير شرعية: والمستبد المحسن خير من رئيس ديمقراطي بما يقول من كلام، ظالمٍ بما يأتي من أفعال.

ومن أسف أن الملك والوزير الأول لا يكفيهما الاستماع إلى ممثليهما ليعرفا منهما أحوال الناس، بل عليهما أن يكوِّنا بنفسيهما صورة عن الأوضاع في البلد، على نحو ما فعل هارون الرشيد، كما يقولون، الذي كان يتخفى في ثياب متواضعة ويجوس خلال شوارع بغداد. وإننا لنجد في نص سومري أن الربة إنانًّا Inanna هي صاحبة الفكرة الجريئة التي تعرضت للنقد، فكرة القيام بأول قياس للرأي يعرفه تاريخنا:

«السيدة صاحبة السلطات العظام
الجديرة بأن تتخذ مقعدًا على المنصة ...
إنانًّا شاغلة إيانًّا Eanna اللطيفة،
هذه المرأة الشابة أرادت ذات يوم أن تنزل إلى الدنيا! ...
حتى تفرق الأشرار عن الصالحين
وتقيس ما يعتمل بالقلوب في البلاد ...
ما أكثر ما جادل في هذا الرأي المجادلون!
وما أكثر ما قصه عنه القصاصون!»[٩١]

ولكن الديمقراطية السماوية لم تخل من عيوب. فأكثر المناقشات التناقضية حرية يمكن أن توحي إلى الإنسان بأن أصحابها محترفون يمارسون حرفتهم بأمانة. وأفضل القواعد الإجرائية يمكن أن تعطي الخطباء الفرصة لغواية من يستمعون إليهم وأن تتيح للمتعنترين الفرصة لكي يهيمنوا على أندادهم. ونقائض المساواة والمنافسات — التي

[٩١] انظر Bottéro, Kramer, 1989, p. 257 (Inanna et Shukaletuda).

يؤدي التردد المفرط حيالها إلى ترك الميدان مفتوحًا — يمكن أحيانًا أن تعد للديماجوجيين كرسي الحكم. والميثة، على صورة التاريخ الواقعي لبلاد الرافدين، تنبهنا بأناقة شديدة إلى أن الاستبداد المقيت يأتي من الإفراط في الديمقراطية وفي نزعة المساواة.

الباب الخامس

# صحبة المُسعدين الفرعونية

بدأ كل شيء في اليوم الذي كشف فيه رع Rê الغطاء عن مؤامرة مخلوقاته. ومن أجل أن يعاقب «أولاد التمرد» دعا «بلاطه» الرباني للاجتماع، وهم معيَّتُهُ من أفراد البلاط ومن محلَّفي المحكمة. وأخذ بأقصى درجة من السرية فشدد على رسوله ألا يشك الناس في أي شيء. وكان في استطاعته، وهو الإله الأعلى، أن يقرر من تلقاء ذاته إعلان حالة الطوارئ، ولكنه لم يشأ أن يتخذ قرارًا دون أن يشاور أجداده من قبل.

«يا أيتها الآلهة الأوائل، هؤلاء هم البشر ... يتآمرون عليَّ؛ قولوا ماذا كنتم فاعلين في حالة مثل هذه؛ أرأيتم أنني أسأل نفسي؛ ولست أريد أن أقتلهم قبل أن أسمع ما يمكنكم أن تقولوه لي في هذا الشأن.»[١]

ووقفت الآلهة في صفه، ولكنها اختارت آلة القمع. وهذه الفقرة كاشفة لمدلول بعينه فهي تبين مساحة هامش الحرية المتروك لمستشاري الملك فالآلهة الأوائل تعبر من التحفظات على خطة رع أقل مما عبرت عن الآلهة الرافدينية حيال خطة «إنليل». ولكنها لا تختلف عنها في النصح بتنفيذ خطة إعدام البشر على طريقتها.[٢]

---

[١] انظر Claire Lalouette, 1987, p. 47 (le livre de la vache du ciel)؛ وانظر ANET, p. 10–11؛ وانظر ترجمة أقدم من هاتين نقلها نافيل Naville, 1879, p. 412–420 ويعبر المترجمون الثلاثة بترتيب ذكرهم هنا عن رأي الآلهة بكلمات مختلفة، فتستخدم المترجمة الأولى (Claire Lalouette) كلمة «نصائح» والثاني (John Wilson) كلمة «خطط» والثالث (Naville) كلمة «موافقة». وهناك ترجمة رابعة (ترجمة بيانكوف Alexandre Piankoff) صدرت عام ١٩٥٥م يبدو أنها عكست المعنى المقصود حيث إنها تجري العبارة على لسان البشر لا الآلهة — فتكون الكلمة «اعترافات».

[٢] هناك تناقض بين المترجمين المتعجلين يمنعني من أن أحسم الاختيار بين إمكانيتين: يذهب جون ويلسون John Wilson في ANET إلى أن المستشارين عمدوا إلى المزايدة؛ وعلى الرغم من أن عين رع

أما أن الإله الأعلى يلزم نفسه ويقيد يديه بأن يعلن على الفور نواياه، فهذا ما يشهد لصالح الاعتراف للآلهة الأقدمين بسلطة أكبر مما يطالبون بها هم أنفسهم. ورع يقر بضعف موقفه عندما يرفض أن يعطي البشر الفرصة كاملة ليشرحوا أسبابهم، أو ليندموا على ما فعلوا. فأنَّى له، دون أن يفقد ماء وجهه، أن يعلق قراره الذي اتخذه وجاهر به مدويًا أمام الآلهة؟ ولكنه لن يكلَّ ولن يمل حتى يبلغ هذا الهدف متوسلًا بأشد أساليب التحايل سفاهة. فبدلًا من أن يسرِ بشكوكه، يلجأ إلى السحر؛ وعندما يعجز عن استدعاء منفذة أعماله الدنيئة صراحةً، يسقيها حتى السكْر بيرةً حمراء استبدل بها في آخر لحظة دم البشر. ولنا أن نخمن أن سعادته بما لقيه كانت شبيهة بسعادة إنكي Enki الذي لعب على إنليل Enlil لعبته فأتاح النجاة للجنس البشري: فقد لعب كلاهما في الخفاء من وراء ظهر آلهة المجلس. والدرس المستخلص واضح: مهما كان الواحد منهم كبيرًا فإنه لا يستطيع الرجوع عن موقف تقرر جماعيًّا.

فالآلهة مجتمعين كانوا إذن يستطيعون مخالفة كبيرهم. وهناك عبارة في كتاب الموتى توحي بأن الآلهة بددوا تراث أبيهم السياسي المؤسس قبل أن يُتهم البشر بالانشقاق بزمن طويل. ولعلها توحي بعجز الملك الحاكم حيال فوضى أنداده.

«يا تحوت Thot! ما العمل مع أولاد نوت Nout؟ (الربة نوت هي القبة السماوية والأم التي أطعمت أربعة إخوة ولدوا عن زواج جب Geb وشو Chou: إيزيس Isis وأوزيريس Osiris وسيت Seth ونفتيس Nephtys). لقد أشعلوا نار الحرب، وأثاروا المنازعات، وتسببوا في الفوضى، وحرضوا على التمرد، وارتكبوا المذابح وزجوا في السجون، والخلاصة أنهم أذلوا ما كان عظيمًا في كل ما خلقت.»[٣]

---

شديدة القوة، فإنها لا تكفي لإنجاز المهمة، وعليها أن تتخذ هيئة الربة حتحور («من الممكن إرسال العين (ولكن) العين ليس لها في هذا المجال من الرفعة ما يمكنها من أن تفتك بهم من أجلك. فلتنزلنَّ على هيئة الربة حتحور.»). وطبقًا لصياغة كلير لالويت Claire Lalouette (وكذلك لصياغة بيانكوكوف Alexandre Piankoff) ربما راهن المستشارون رهانًا (رابحًا) على أن الربة حتحور ستتنازل لصالح الرأفة («ليست هناك عين أسمى من هذه العين لتضربهم بدلًا منك. فلتنزل على هيئة الربة حتحور»). والمقصود بعبارة أخرى أن العقاب أصلًا قاسٍ، فلا خير في زيادته قسوة.

[٣] انظر Barguet, 1967, chap. 175, p. 260 (Livre des morts). في هذا النص يرد الطوفان على أنه رد أتوم Atoum الانتقامي، فقد خانه أهله من الآلهة، ولم يخنه البشر («أما أنا فسأهدم كل ما خلقت؛ سيرتد هذا البلد إلى حالة نون Noun، حالة الفيض، إلى حالته الأولى.»)

في الصيغة الأولى لأسطورة حورس وسيت، يدهش رع لاتخاذ الحكماء التسعة وحدهم قرار تقديم ميراث أوزيريس إلى أخيه الأصغر حورس، بدلًا من أخيه الأكبر سيت (أو كما جاء في صيغة متأخرة، خاله).[٤] ولكن الآلهة تظل على الرغم من ذلك مصممة على الخيار الذي اتخذته، حتى إن: «سيد العالم ظل صامتًا فترة طويلة؛ فقد اغتاظ من الحكماء التسعة … اغتاظ رع … إلى أقصى حد، نعم إلى أقصى حد؛ لأن قلبه مال إلى أن يجعل الوظيفة من نصيب سيت.»

ولكنه ما كان على الرغم من ذلك ليجرؤ على التصرف ضد رأي أعضاء المجلس. وما كان هؤلاء الأعضاء يستطيعون أن يجعلوا رأيهم نافذًا دون موافقة الملك. ولما كان الموقف قد انسدت سبله سياسيًّا، فقد استُدعي خبراء خارجيون، استُدعي أولًا بانيبدجيديت Banebdjedet الذي لم يتمكن من التعبير عن موقف، ثم استُدعي نايت Neith الذي رجح كفة حورس. مال الآلهة بالإجماع إلى الانحياز لحورس، ولكنهم في الوقت نفسه حدتهم الرغبة في ألا يقللوا من احترامهم للشكليات الرسمية. ولهذا تحالفوا تحالف المنافقين ضد المهرج بابا Baba عندما استخلص من اجتماعهم السري النتائج قائلًا للملك جهرًا بأسلوب وقح إنه أصبح عاريًا («وهذا معبدك أصبح مهجورًا»). فلما رفعت الجلسة أمضى «الإله العظيم يومه ممددًا راقدًا على ظهره في حجرته؛ فقد أخذ الحزَن بقلبه أشد مأخذ، وكان في عزلة»). كم تبدو هذه العزلة في السلطة مألوفة! ثم توالت على رع الإهانات بعد النكد الذي أحدثته به عزلته. فبينما ظاهر بتصميمه على مشيئته في أن يرجع الآلهة عن رأيهم، قوبل خطابه بفتور («ما معنى هذه الكلمات التي نطقت بها والتي لا تستحق أن تُسمع؟»). وحتى إذا انتهت الحكاية بنهاية سعيدة، فإن ضمه سيت التعيس إلى معيته («سيتخذ مكانه في معيتي وسيكون معي مثل ابني») بعد انتصار الغريم يُبين على نحو كافٍ أن رع استسلم لانتصار حورس صاغرًا، ولم يفرح به. وما علينا أن ندهش لهذا الكرم الغامر؛ فالمثل الأعلى للإجماع السياسي لن يختفي عند ظهور البشائر الأولى لثقافة

[٤] انظر Claire Lalouette, 1987, p. 92–104؛ وانظر كذلك Lefebvre, 1949, p. 185 et suiv. ويرجع هذا النص إلى القرن الثاني عشر قبل الميلاد (عصر رمسيس الخامس)، ولكنه نسخة منقولة عن وثيقة من الدولة الوسطى. هكذا يتغير وضع سيت بحسب أصل كل جزء من المخطوط. أحيانًا يصف سيت نفسه بأنه أخو حورس الأكبر، وفي أحيان أخرى يصف نفسه بأنه أخو إيزيس الأخيف — من أم واحدة وأبوين مختلفين (انظر الفصل العاشر من الكتاب المذكور).

الأغلبية، ويظل رئيس الأغلبية القديمة المغلوب محتفظًا بوضع شرفي انتظارًا لأيام أفضل (أيام ستأتي مع الرعامسة).

كان مجلس الآلهة المصريين يخيم عليه جو ملبدٌ ثقيلٌ كالجو الذي يخيم على مجلس البوخروم Pukhrum الرافديني. فالجو المعبأ على نحو مبهم بالسِّفاح يوحي بقصة خلافات أسرية تكتنفها أحداث صاخبة من جانب الوالدين وخلافات صارخة مثيرة. ويقابل حرية نبرة التعبير مزيد من السرية المداولات: فكانوا يغسلون غسيلهم الوسخ في محيط الأقارب (نحو تسعة إلى ثلاثين على الأكثر). ولم تكف القصة عن الانتقاض من جديد (والقصة التي نتحدث عنها استمرت «ثمانين عامًا»). وتدور القصة حول ميراث طمع فيه طامع، وتعويضات تقررت للورثة الأقل حظًّا من الثراء «ضاعف أموال سيت، أعطه ... بنتيك. وأقم حورس مقام أبيه أوزيريس»، كانت تلك هي النصيحة التي قدمها نايت إلى رع. وأطلقت العواطف لنفسها العنان دون حرص كبير على المنطق، وراح كل واحد يغني أغنيته. فلما علم أوزيريس بأن مكيدة يجري تدبيرها، شكا مُرَّ الشكوى من المعاملة التي خصت بها الآلهة الأحياء ابنه حورس؛ ثم ذكَّرهم ساخرًا بأنهم يدينون بهناءتهم له، وهو إله الجحيم، وكأنه العم الغني في أمريكا، أو المهاجر بريسبان Brisbane بأستراليا («هذا البلد الذي أنا فيه يغص برسلٍ ذوي وجوه شرسة ... وما لي أقضي حياتي في هذا البلد ... بينما أنتم كلكم في الخارج؟»). والمراسلات بين رع وأوزيريس تشبه الخطابات العائلية، فهي مليئة باللوم والتلميح، فهذا رع يؤنب أوزيريس («حتى إذا لم تكن وُلدت، لوجد الشعير والعلَس») فيرد أوزيريس عليه بعنف («صحيح، كل ما خلقت كامل حقًّا وصدقًا، حقًّا وصدقًا كل ما خلقت كامل، يا مخترع جماعة التسعة! لقد تصرفوا على نحو جعل العدالة تُبتلع في العالم السفلي تحت الأرض»). هذا يحتج بحسن تدبيره، وذاك يتهم أقاربه المقربين بالظلم و«الكذب».

وكان الآلهة، رغبةً منهم في الاسترخاء والتصالح، يمدون مائدة قبل المناقشات. ولكن المائدة في مصر القديمة كانت تختلف عن المائدة في بلاد ما بين النهرين، حيث كانت وجبة رحلات عائلية خفيفة، تحل فيها رياضة الاسترواح المهضمة بين الخمائل محل لقاءات الغزل البريئة بين أكل الفاكهة والجبن. ثم تلم الصحبة بـ «بحيرة ريفية» أو «جزيرة الوسط» لتتناقش مستترة عن النظرات الجريئة؛ ويأتون بشطائر وسلاطات وبيرة؛ ويتشاحن الشباب صاخبين؛ ثم يُطبَّق المفرش. ويدعو رع الشابين الصاخبين — سيت وحورس — إلى تناول ما يقيم أوَدهما حتى يعلقوا (كلا واشربا، ولنكن معًا أخيرًا

في سلام. وكفا عن التشاجر هكذا)، ويراوده أملٌ، لن يتشبث به أكثر مما ينبغي، في ألا تكون هناك ضرورة لمراقبتهما بعينه عن كثب دَرْءًا لحادثة قد تحدث، يقول سيت لحورس: «تعال نتحوَّر إلى فرسيْ نهر. ومن يطفو إلى السطح أولًا لن يكون هو الذي يؤتَى وظيفة أوزيريس.» وعندما يعود الهدوء يقضم كل منهما خبزه بأسنانه الجميلة، وتنتحي إيزيس بسيت جانبًا بعيدًا عن الأنظار دون أن يلحظها أحد. (سيت لا أوزيريس! هكذا تتسم مشاجرة الأسرة المالكة بسمات عاطفية.) وفيما بعد، في الساعات الساخنة، عندما يستبد الخوار بالمدعوين، ربما تحبو حتحور الإلهَ رع بانعطافات غرامها حتى نسي للحظة همومه (كشفت عن أنوثتها أمامه. فطفق الإله الكبير يضحك) فلما أتى المساء كان الشابان قد توترت أعصابهما من نهارهما في الهواء الطلق، فلم يستطيعا إلى النوم سبيلًا، إذ همَّ أكبرهما بالاسترسال في ألعاب محرمة، رفضها الأصغر.[٥]

ولا يزال البَلَدان — مصر وبلاد الرافدين — يختلفان في فهمهما للوليمة كيف تولم، فبينما تضم ولائم «السادة» عشرات الضيوف الجالسين إلى موائد على شطآن دجلة، يدلف شعب النيل وقنواته بلا مراسم إلى الضفاف. هناك تباين بين مائدة كوكتيل وبين وجبة نزهة في الضاحية، مثل التباين بين عشاء في المدينة سرعان ما يعرف الجمهور العريض أخبار ما تخلله من مناوشات ومناقشات حادة من قبيل منازلات الشيش وبين غذاء على النجيل لا تصل صرخات الشجار التي تتخلله إلى الجيران إلا وقد وهنت أشد الوهن فلم تعد أذن تسمعها. ذلك لأن العائلة في مصر عالَمٌ مقفل على نفسه، يجيش بتلك المشاجرات الحميمة واللانهائية التي تقوي المودة، وبتلك المكائد الافتراضية التي تشغل البال، إنها عالم يتسم بالأخوة وبالكيد في آنٍ واحد، عالم من العارفين الذين يتفاهمون بما قل ودل.

---

[٥] مارس سيت في الحقيقة مع حورس اللواط، ثم بنى على ذلك حجته لإسباغ الشرعية على مطالبته بالعرش حيث ادعى أن غريمه حورس شخصٌ فقد شرفه. ولكن حورس جمع ماء أخيه الأكبر بناءً على حيلة ماكرة أسرَّت بها إليه أمه، وخدع الآلهة المجتمعين متبرئًا من اتهامات أخيه سيت له. وما من شك في أننا نجد هنا مصدرًا من المصادر الممكنة لقصة يعقوب وعيسو في التوراة، وكان عيسو كما تصفه التوراة أحمر الشعر مثل سيت، يعيش وسط الحيوانات مثله، جُرِّدَ من حقوقه التي اغتصبها أخوه الأصغر اغتصابًا شبيهًا بما جرى على سيت.

## (١) محاكمة الموتى

العارفون وحدهم هم الذين ينالون الحياة الأبدية. فهم إذ يعكفون على الكون وآلهته، يعفون من العمل اليومي، تمامًا كالنخبة السومرية. وتصبح الإدارة حملًا على كاهل البشر المخلوقين من اللحم، المسخرين للأعمال الشاقة التي تصفها قصيدة «السخرية من الحرف»، التي يقارن فيها مؤلفها حاله بحالهم معلنًا فرحته بأن يكون كاتبًا وأن يحكي عن مصائب الآخرين؛[٦] أو تصبح حملًا تحمله بدائلهم المصنوعة على هيئتهم من الخشب أو الفخار، نعني الأوشيبتي أشباه المومياء التي يحيط الموتى بها أنفسهم.[٧] والوقت الذي يكسبه على هذا النحو أولئك الذين أعفوا في الدنيا أو في الآخرة من أعباء الدار يعاد استثماره — كما هي الحال في بلاد ما بين النهرين — في الحياة العامة. إنه يستغل في إدارة شئون العالم. فالكتَّاب،[٨] بطقوسهم ومراسيمهم، يخدمون الآلهة ويراقبون مصائر البشر. وهم أيضًا محترفو سياسة، اختارهم الرب أو اختارهم الشعب، إنهم «سيرو» Serou: الكلمة التي تترجم تارةً بالملأ أو بالوجهاء، وتارةً بأصحاب المناصب أو أصحاب الوظائف.[٩] إلا أن الكتَّاب المصريين، خلافًا للكائنات السماوية الرافدينية، يتمتعون بهذا الامتياز في الدنيا. والبشر في مصر لا يحملون جميعًا عن الآلهة إصر السخرة، بل يحمله فقط من بينهم نفر أصدر الآلهة ضدهم أحكامًا قاسية، وقضوا عليهم بأن يطعموا من هم في حماية الآلهة.

ومن بين هؤلاء المشمولين بحماية الآلهة يحتل الكتَّاب مكانًا يحسدهم عيه الحاسدون، فهم قسم من الصفوة، هم اتحاد الكتَّاب الذي صنع لنفسه على مر القرون عقائدية ودينًا محكمًا لا يجادل في إحكامه مجادِل. ولما كانوا وكلاء في خدمة ملك الأحياء رع، فسيصبحون مرافقين لملك الموتى أوزيريس. ولقد أخلصوا للإله الأول، وسيكونون متضامنين مع الإله الآخر. ولما كان لفرعون مقر أرضي وعرش سماوي في آنٍ واحد، فإن العارفين سيمثلون البشر في العالم الآخر عندما يفارقون الدنيا إلى الآخرة. ولديهم إخلاصهم للملك، وأمانتهم حيال البشر يؤهلانهم ليكونوا وسطاء مثاليين. وليس من شك

---

[٦] انظر Claire Lalouette, 1984, p. 192–197.

[٧] انظر Montet, 1946, p. 414؛ وانظر Catalogue du musée de Turin, p. 75.

[٨] الذين يعفون من الأعمال اليومية. (المترجم)

[٩] انظر Theodorides, 1973؛ وانظر Moreno Garcia, 1997, p. 47.

في أنهم من نسل المخلوقات البشرية الأولى التي انحازت إلى رع ضد المتآمرين عليه، فهم أنصار رع الذين أطلقوا في المعركة من أجله بعض السهام فنالوا المرتبة المتميزة للصالحين المخلصين الذين غفرت لهم خطاياهم.[١٠] وآخرون سيعرفون العذاب على الأرض (الأعمال الشاقة) أو في الجحيم (عذاب الزبانية) لأنهم لم ينعموا بالطقوس الجنائزية المناسبة (التحنيط وزخرفه الرمزي) بل انخرطوا في طقوس جنائزية معكوسة (حيث قيدوا أجسام أعدائهم وأشعلوا النار فيها) هذا ما نقرأه مرعوبين في النصوص الجنائزية. وكما نرى في لوحة من لوحات هيرونيموس بوش (يضع القائمون على الغلايات رءوس المتمردين في غلاياتهم والأعضاء والقلب في قلاياتهم، ويمسك الجلادون سكاكينهم، بينما تراقب الربات الأشلاء المقطعة).[١١] ويلقى بعضهم في العالم الآخر ربهم في ساعة معلومة، في لحظة من الليل فتغشاهم أشعة الشمس، ويتيه البعض الآخر في ظلمة حالكة محرومين من أشعتها.[١٢]

ولما كانت فرصة إثبات الإخلاص للإله لا تتاح إلا في لحظة الموت، فلم يكن ثمة بد من إيجاد معيار أكثر بساطة للفصل بين المصطفين والملعونين. وفي اللحظة التي كان فيها عباد الإله يَتمايزون، كانوا يفصحون عن علمهم المسبق إذ تخيلوا أن العالم الذي كان حتى تلك اللحظة غير متمايز، سيتمايز وسينقسم إلى تصنيفات متضادة: النهار والليل، النجاة والجحيم، بينما غرماؤهم يغتبطون ربما اغتباطًا ساذجًا بصعود رع الذي ظنوه قد لاذ بالفرار. والأمثولة صافية واضحة المضمون: ليس العلم فقط وسيلة مستحبة في الدنيا لنسيان ما يثيره العالم الآخر من فزع، بل هو أيضًا أداة لا محيص عنها للنجاة. وليست النجاة مِنَّة، بل هي عِلْمٌ سيظل الجهلاء والآثمون إلى الأبد موصدين حياله.

والسعداء الذين حلا لرع أن يخاطبهم لَمَحُوه قبل أن يصعد إلى السماء وسمعوا كلماته تحمل العزاء. وهم منذ ذلك الحين يحلمون بعالم يجتمع فيه البشر والآلهة معًا

[١٠] هل كفَّروا بمسلكهم هذا عن خطايا المتمردين؟ لا يرى بيانكوف Alexandre Piankoff, 1955, p. 30 ونافيل (Naville (1879, p. 418 هذا الرأي، لأنهما يؤكدان أن معركة جرت بالفعل ضد أعداء رع قبل أن يوصي رع بالرأفة.

[١١] انظر Alexandre Piankoff, 1953, p. 56 et 57.

[١٢] انظر Alexandre Piankoff, 1942, p. 33.

من جديد، عالمٍ سابقٍ على العصيان الأولاني عندما عصا الثعبان أبوبيس Apopis، عالمٍ سابقٍ على القِتلة الأصلية عندما قتل سيت حورس، عالمٍ سابقٍ على تآمر البشر الأُوَل على خالقهم، عالمٍ يمكن أن يرى فيه الناظرون «وجه الآلهة كلهم»؛ لأن الآلهة: «... فيما مضى نزلوا إلى العالم الذي كان حديث عهد بالخلق، واختلطوا في سهولة ويسر بالشعوب الوليدة، فلما اتخذوا لأنفسهم أجسامًا من اللحم، خضعوا لشهوات اللحم وضعفه ... ثم انسحب الآلهة بعد حين من الأرض، وبقدر ما كانوا فيما مضى يحبون أن يظهروا في الدنيا، بقدر ما حرصوا الآن على أن يتواروا في سر الأبدية الغامض.»[١٣]

واختراق هذا السر الغامض فريضة ملحة: اجتياز الباب، واكتشاف الآخرة، وأخيرًا: المعرفة. المعرفة وحدها هي التي ستنتصر على الخاءوس، الإرادة وحدها هي التي ستقهر الجمود، مثل البديع المُبْدِع (الدميورجوس Dêmiourgos) إذ ينبثق من المحيط الأولاني.[١٤]

«إنه ابني، أيتها الحياة، ابني الذي جعلني واعيًا والذي أحيا قلبي، بعد أن جمع جوارحي التي كانت جامدة هامدة ... لقد خلقتُ الأشكال بفضل تلك القوة العليا الكامنة فيَّ ... وفي قلبي وُلدت الفعالية، وأمام نظراتي مَثُلَت خطة الخلق»[١٥]

والكائن، منذ أن علم عن نفسه أنه حي، أدرك «الخطط». وشرع، إذ هو مهندس معماري حقيقي للخلق، ينشئ أرضًا ليرتاح عليها. فلما تم عمله باستقلال البشر، سيذكر البشر كل المراحل. ولن يجهلوا مسئوليتهم عن قدوم الليل، وهو العمل الأخير للبديع المُبْدِع (الدميورجوس) Dêmiourgos على هذه الأرض.

«توارى الرب الذي يعرف مخلوقاته. وليس هناك شخص يستطيع أن يعترض على صاحب القدرة الذي شُغل بكل ما رأته عيناه.»[١٦]

سيقوم البشر المسئولون منذ تلك اللحظة بمشروعات هم أيضًا؛ سيبنون هم أيضًا تلالًا يمكن أن ترتاح فيها أرواحهم؛ ولن ينسوا هم أيضًا أن العين ستكون في القبر تلاحق الملعونين، ولن يراها إلا المختارون. ولسوف يتوقون إلى أن يروا العين جهرةً ماثلةً أمامهم، في حين أنها لا تظهر إلا في الأحلام، وإلا لفرعون وحده، مثل زوسر الذي تجلى له البديع

---

[١٣] انظر Maspero, Contes, p. XLVIII.

[١٤] انظر Sauneron, Yoyotte, 1959, p. 22.

[١٥] انظر Lalouette, 1987, p. 31 (théologie héliopolitaine).

[١٦] انظر Lalouette, 1984, p. 56 (enseignement à merikarê).

الذي أبدع (فيلة) إليفانتينة Éléphantine («قد تجلَّى لي قائلًا: ... أنا خنوم Khnoum، خالقك»).[١٧]

ومن حول الإله في الآخرة، وعند الفرعون في الدنيا، يحتشد أتباعهما مرتعدين في خيالية[١٨] تصالح على أمل تَوَحُّد قدسي. الحال في الوقت الذي كان فيه كل مخلوق لا يزال مؤتلفًا مع الآخرين في حضن جسم كامل لربٍّ واحدٍ هو بتاح Ptah، شارك الجميع في كلمته وتكلموا لغته (جاء الآلهة إلى الوجود على هيئة بتاح Ptah وكان تاسوعه هو أسنانه وشفتا فمه التي نطقت باسم كل الأشياء.[١٩] وسواء كان المثل الأعلى السياسي المصري عضوانية Organicisme صوفيةً أو نموذجًا اجتماعيًّا، فهو جسمٌ، أي رابطة، أي صحبةٌ من أتباع الإله الحي أوزيريس، فقد أُنقذ من المياه، وبُعث من الأموات.

## (٢) مسيرة موظف مات

عندما يصل الميت إليه، يستعيد مسيرته في الدنيا ويسترجع مزاياه التي أقرها فرعون، وألقاب التشريف التي نالها مكافأة له على هذه المزايا (لقب «صديق» أو أحسن من هذا اللقب لقب «الصديق الوحيد»، و«المعروف للملك»). وهو إذ يفخر بأنه كان متميزًا على هذا النحو في الدنيا، يطلب أن «ينال حقه» بنفس القدر في الآخرة، وأن يجري استقباله في مجلس الإماخو Imakhou، حيث تستقبله عائلات من الأشباح ... برلمان من المومياوات[٢٠] باسم «التقدير العام» الذي حظي به، وباسم «المكانة الدائمة» التي يحتلها في الذاكرة الاجتماعية.[٢١] ولما لم يقنع بمجرد البقاء مثل كل الرجال الذين دفنوا بحسب الطقوس، فقد طلب لنفسه خلود الآلهة. فهو لم يكتفِ ببناء مقبرته المستقبلة إبان حياته، وبأن يكون له ابن أو بأن يتبنى ابنًا حتى يضمن الشعيرة الجنائزية،[٢٢] بل سعى حتى منحه الملك مدفنًا في قرافته الخاصة، وأشرف بنفسه على بناء مقبرته (فوهبه بابًا زائفًا من

---

[١٧] انظر ANET, p. 31-32.

[١٨] الخيالية = fantasme.

[١٩] انظر Lalouette, 1987, p. 27-28 (théologie memphite).

[٢٠] انظر Mspero, Contes, p. LXI.

[٢١] انظر Assmann, Ma'ât, 1989, p. 45.

[٢٢] انظر نفس المرجع Ibid., p. 57–60.

الحجر الجيري الناعم من إنتاج الورش الملكية) وعلى خدمة روحه (عن طريق وقف يضمن مؤنة كاهن يوميًّا).[٢٣] وبدلًا من أن يتمنى بعد موته نيل رتبة إيماخو، أصبح منذ الآن يطمح في وضع العارف.

أما التجربة التي سيكون عليه أن يواجهها عند وفاته وهي محاكمة الموتى فهو يخشاها أكثر من خشيته محاكمة الأجيال التالية.[٢٤] ولن يعينه الاختفاء في القبر بحال من الأحوال على ولوج دائرة رفاق أوزيريس الخفية. وسيكون عليه أن يواجه القضاة الجهنميين (دون أن يراهم لشدة رائحة التعفن والتحلل)،[٢٥] وأن يعاني سناهم الذي يخطف بصره، وأن يكابد أسئلتهم الحادة الموجعة وأن يفهم كلامهم (بينما يظل وجه المحلفين وصورتهم في خفاء طوال التحقيق).[٢٦] وسيكون عليه أن يعرف أسماءهم «وأن يقول لأوزيريس: «أنا أعرفك وأعرف أسماء الاثنين والأربعين إلهًا الذين معك»، وأن يقول لمساعديه: «أنا أعرفكم وأعرف سيماكم»،[٢٧] وأن يكون مستعدًّا بالإجابات الصحيحة، وأن يقسم اليمين على أن يقول الحقيقة:[٢٨]

«– لن أدعك تدخل عن طريقي إذا لم تقل لي اسمي ... هذا ما سيقوله سجاف الباب:
– اسمك هو: ميزان العدالة ...
– لن أعلن قدومك إلا إذا قلت لي اسمي ... هذا ما سيقوله له بواب قاعة الماعَتيْن[٢٩] هذه.
– اسمك عارف القلوب ومنقب البطون.
– من هو مترجم الأرضيْن؟
– هو تحوت Thot.
– فيقول تحوت: تعال.»[٣٠]

[٢٣] انظر Roccati, 1982, p. 225.

[٢٤] نفس المرجع، ص٧٣.

[٢٥] انظر Piankoff, 1953, p. 29.

[٢٦] انظر Maspero, Contes, p. 53.

[٢٧] انظر Lalouette, 1984, p. 273 et 267 (textes des sarcophages).

[٢٨] انظر Montet, 1946, p. 40.

[٢٩] = les deux ma'ât.

[٣٠] انظر Barguet, 1967 وانظر Yoyotte, 1961, p. 56.

ليس المطلوب منه في أثناء هذا النزال البلاغي مع (سيد الأسرار الخفية) أن يحل لغزًا كما هي الحال بالنسبة لأوديبوس (أوديب)، ولا أن ينتزع سرًّا كما هي الحال بالنسبة إلى جلجاميش، بل أن يجد الكلمات المناسبة، وأن يرتل العبارات المنغمة المسكوكة،[٣١] وأن يهذب لغته، ويختزلها إلى همس الفم الذي تعرف به الصلاة،[٣٢] أو أن يختزلها ربما إلى مجرد التنفس الحيوي — في سكون يليق بما سعى إليه المريد من تأمل «سيد السكون» الذي ساواه لتوِّه.

ولكي يهيئ المصريون أنفسهم في أفضل الظروف لامتحان الحقيقة هذا تخيلوا وسيلة (لتحقيق الهدف المرجو) هي: أن يعيدوا تمثيل دراما أوزيريس على الأرض. وخلافًا للتمثيلية الأسرارية «الشمسية» التي لم تظهر إلا على جدران المقابر، كانت التمثيلية الأسرارية الأوزيريسية تصلح للإخراج المسرحي لتوحي إلى الممثلين والمتفرجين بالحجج التي يستعدون بها لتبرير مطلبهم. وهناك عبارة مكتوبة على أحد التوابيت تعدد المدن — عشر مدن — انعقد فيها: «مجلس آلهة أكد انتصار أوزيريس إبان عرض التمثيليات الأسرارية الليلية.»[٣٣]

ومن أجل الإفلات من الهضاب الرملية التي تكتنف وادي النيل الضحوك استحسن المصريون كل السبل. ولم تكن المساواة التي يحلم بها كل إنسان في نظرهم مساواة بين البشر، بل مساواة بعض المتميزين بالآلهة. وتمثل الثمن المطلوب دفعه من أجل محو القطع الفاصل بين الألوهية والبشرية في قيام سد فاصل جيد بين مريدي أوزيريس وبين غير العارفين الذين لم يسبروا بعد أغوار أسرار الدنيا.[٣٤]

ولم يكن عجيبًا، على مثل هذه الخلفية الدينية، أن يؤمن الناس في مصر القديمة بقوة الكلمات والأعداد. وكانت معرفة الإنسان العادي بالميثات والبلاغة والفلك والحساب والهندسة تجعل منه رفيقًا لأوزيريس إلى الأبد. وكان على الإنسان أن يستغل وُجودَه في فك شفرة الكون. كانت القراءة تعني كشف الحجاب عن المستور؛ والكتابة تعني بث

[٣١] انظر Maspero, Contes, p. 70.

[٣٢] انظر Leclant, 1961, p. 10.

[٣٣] انظر Yoyotte, 1961, p. 37.

[٣٤] انظر Mardrus, 1932, p. 260. يقول: «والحقيقة أن مصر هي الوطن الأصيل للأسرار، حتى إن لفظة «سر Mystère» يمكن اعتبارها مرادفًا لمصر القديمة.»

الحياة؛ والبناء يعني قهر الموت. وكان «العادل» عندما يخط سطورًا على سطحٍ مجردٍ أو على ورقة بردي يمسك بالعالم ويجدد حركة بتاح Ptah الخالقة.

«هكذا ظهرت هيمنة القلب واللسان على كل الكائنات، طبقًا للتعليم الذي يريد للقلب أن يكون هو العنصر المهيمن في كل جسد، وللسان أن يكون العنصر المهيمن في كل فم … فالقلب يدرك، واللسان يأمر بكل الأشياء التي يتمناها Ptah … هكذا أيضًا خُلقت منابع الطاقة الحيوية، وحُددت خصائص الكائن … طبقًا للنظام الذي أدركه القلب وأفصح عنه اللسان، النظام الذي لا يكف عن تشكيل معنى كل شيء.»[٣٥]

والكائن البشري لا يكون حيًّا إلا بالوعي (القلب) «الذي يتيح لكل معرفة أن تظهر» قبل أن يجري التعبير عنها بالكلام. والملك نفسه يدهش في سذاجة لقوته السحرية التي يمكنه بفضلها أن يكون كريمًا حيال شعبه.

عندئذٍ قال أوزيريس: «لقد فعلتُ هذا بواسطة الكلمة التي تخرج من فمي؛ ما أجمل ملكٍ في فمه الكلمة!»[٣٦]

وكما أن الآلهة تمنح حياةً وهباتٍ بأن تسمِّي بأسماء (الرب يعرف كل اسم)،[٣٧] فرعون «يعرف» «أصدقاءه»، إنه هو «الكاتب الرباني الذي يحيط بفكره كل ما قد خُلق والذي يخلق ما لم يُخلق بعد»،[٣٨] وهو الذي يمنح أقرباءه الألقاب، ويختار بنفسه أسماءهم في الحكم. وهكذا فالوظائف والمناصب التي يحصل عليها البشر تصبح على هذا النحو وبالقدر نفسه خططًا منسوبة إلى الملك. ولائحة الألقاب والصفات التي يستأثر بها الملك تتخذ شكل برنامج سياسي حقيقي (وهي «محددة مسجلة» أي مكتوبة على اعتبار أنها نص قانوني).[٣٩] وحورمحب Horemheb على سبيل المثال يبرر صعوده بقوة العضلات إلى العرش مؤكدًا أنه لن يستخدم على نحو غير مشروع صفاته بأنه القائد

---

[٣٥] انظر Lalouette, 1987, p. 27–28 (théologie memphite).

[٣٦] انظر Barguet, 1967, chap. 175, p. 262.

[٣٧] انظر Lalouette, 1984, p. 56.

[٣٨] نفس المرجع، ص١٥١.

[٣٩] انظر Bonhême, Forgeau, 1988, p. 34–40 نلاحظ أن (تأليف لائحة الألقاب والمهام الفرعونية يمكن أن يكون أوحى بلائحة الملك العبري …: «لأنه يولد لنا ولد ونعطَى ابنًا … ونعلن اسمَهُ: مستشارًا عجيبًا — بطلًا قديرًا — أبًا أبديًّا — أمير السلام» (التوراة، سفر إشعياء، الإصحاح التاسع، الآية ٦) … فهذا الابن يحمل خمسة أسماء مثل ملك مصر (والخمسة أسماء هي: الاسم الذي تلقاه عند مولده، ثم

العسكري؛ ويعد بإرجاع السلطة الكهنوتية، ويعلن رغبته في احترام العدالة، مدعيًا أن القَدَرَ قد اختاره. وهو بالفعل:

«حورس «الثور القوي ذو المقاصد الذكية»؛
هو السطوتان، «الذي يقوم بمعجزات كبار في معبد الكرنك»؛
حورس الذهبي «الذي يرضى بماعَت Ma'ât ويُخرج للوجود البلد المزدوج»؛
ملك مصر العليا ومصر السفلى «عظيمة هي مصائر رع، صفيُّ رع»؛
ابن رع «صديق آمون، حورمحب، الموهوب حياةً.»[٤٠]

ولغة الألقاب على ما تتسم به من جمود، لا تفتقر إلى التدقيق: فاستخدامها يخضع لنحوٍ يتميز بدقة تشهد عليها المقارنة بين لائحتين من لوائح الألقاب. أما يحمل شيشُنق Chechonq[٤١] الذي أسس إحدى الأسر الملكية بقوة السلاح ألقاب «الثور المظفر» و«المتوج بتاج الشمال والجنوب مثل حورس بن إيزيس» و«القوي ذو الجسارة ... والعظيم بانتصاراته في كل البلاد»؟[٤٢] فشيشُنق، على عكس حورمحب أبعد ما يكون عن إخفاء أصوله العسكرية، إنه يذكرها ذكرًا صريحًا؛ وبدلًا من أن يلح في التماس موافقة الكهنة، يفرض عليهم قانون الوراثة. وبينما يبرز حورمحب خصاله مطابقةً لأصوله الوضيعة، يشدد شيشُنق على امتيازاته التي يتمسك بها عن انتماء قبَلي.

## (٣) منتدى الكُتَّاب الخالدين

في عقل المصريين القدماء يتداخل نظام اللغة ونظام العالم بعضهما في البعض الآخر. فالتمكن من العالم يتطلب سلفًا التمكن من اللغة. باللغة نعرف الكون. والإحاطة بأسرار

الأسماء الأربعة التي تضمنتها لائحة البروتوكول). والترجمة هنا ترجمة حرفية للأسماء كما وردت في النص الفرنسي. في النص العربي للكتاب المقدس، فهي كما يلي: عجيبًا مشيرًا — إلهًا قديرًا — أبًا أبديًّا — رئيس السلام).

[٤٠] انظر Lalouette, 1984, p. 46.

[٤١] في بعض المراجع العربية يكتبون اسمه: شاشانق. (المترجم)

[٤٢] انظر Bonhême, Forgeau, 1988, p. 36.

اللغة تعني سلوك السبيل إلى حقائق الكون. والثرثرة المفرطة تؤدي إلى الفوضى، واختلال توازن الكلمات والأشياء. وعدم التحفظ على الأسرار في الكلام يعطي الغرماء قوة، فإذا («مكان الأسرار» قد أصبح في أيدي من لم يكن يعرفه») وهذه عبارة شكا بها رجل وطنيٌّ احتُلَّت بلاده.

«غرفة السجلات والوثائق المهيبة سطوا على مكتوباتها ... وقوانين الغرفة الخصوصية استولوا على قوانينها ورموها خارجها ... وكشفوا أسرار إجراءات مجلس الثلاثين ... هكذا كشفوا أسرار البلاد التي لم يكن أحد يعرف حدودها ... ونشروا أسرار ملوك مصر العليا ومصر السفلى.»[٤٣]

واغتصاب دار السجلات والوثائق أشد خطرًا على النظام العام من انتهاك حرمة قبر. إنه يشبه دخول ملكٍ خاص دون دعوة من المالك، بينما ترتفع من حوله (الأسوار لتستر الرجل) و(لتحفظ ما في داره سرًّا مصونًا).[٤٤] ولم يكن الواحد يعتبر مذنبًا حقًّا ما دام يستطيع أن يعلن أمام محكمة الموتى أنه (لم يعرف ما لا ينبغي أن يُعرف). وأنه يقبل بأن (يدوم حفظ الأشياء الشديدة السرية، حتى لا يستطيع أي كائن من كان أن يرى أو يشاهد أو يعرف جسم أوزيريس).[٤٥] فإذا عجز الإنسان عن النطق بهذا الإعلان عن براءته (لقد أُعطيت الفم لكي أستطيع أن أتكلم أمام الآلهة)،[٤٦] لم يكن السبب في ذلك أنه لم ينبَّه إلى المخاطر المحدقة: كان الزوار الذين يفتقرون إلى الرقة تراقبهم عين الميت، مرسومة على التابوت، أو على تمثال يعكس ببراعة الشعاع الصادر من طاقة في قلب مقصورة مظلمة.[٤٧] كان في مقدورهم أن يقرءوا تحذيرات حادة من قبيل: ليعلم كل من يدخل قبري، سكني، وهو يتكلم، أن رفع الصوت جريمة، وأن سنواته ستنقص؛ وأنه لن ينال مدفنًا، وأن زوجته لن تلد له وريثًا.[٤٨]

وهناك حراس يقظون مرعبون ينتمون إلى «الفصيل الجهنمي» من الجن يردُّون إذا نوديت أسماء حلوة من قبيل «المعذِّب» و«ناهب القلوب» و«التصفية الفورية» إلخ يمكن

---

[٤٣] انظر Lalouette, 1984, p. 214–219 (lamentations d'Ipou-our).

[٤٤] نفس المرجع، ص٢٥٤ و٢٥٠ (Anii).

[٤٥] نفس المرجع، ص٦٠.

[٤٦] انظر Barguet, 1967, chap. 22, p. 69.

[٤٧] انظر Catalogue du musée de Turin, p. 28.

[٤٨] انظر Leclant, 1961, p. 74.

أن يظهروا بغتةً في كهوف القبور التي ما كان أحد يصل إليها إلا من خلال متاهات حقيقية. وكان البيوت ذاتها محاطة بأسوار عالية كأسوار قصور الأمراء السعوديين في الرياض. وكان على الزوار في ذلك الزمان أن يداهنوا البوابين اللينين ويرشوهم لكي يعبروا عتبة المقابر، كما يفعل في أيامنا هذه بعض السائحين الذين لا ينخرطون في مجموعات سياحية. كان هناك على ساحة العمل العام وزراء من ذوي الحسب والنسب وبوابون متواضعون يصونون أسرار الدولة بنفس الإخلاص.

كان كل واحد من الأشخاص العاديين أو الموظفين، من الأحياء أو الأموات، من البشر أو الآلهة، يبذل جهده على هذا النحو للحفاظ على خصوصياته الحميمة، وأسرار عائلته، أو حزبه، مستندًا إلى مفهوم ارتيابي عن الحياة (لا تثق في أخيك، لا تعرف أصدقاء، لا تصطنع لك أصفياء، فكل هذا لا خير فيه).[٤٩] كان مثل هذا الشعور بالعزلة يغذِّي شكًّا ميتافيزيقيًّا لم يكن الملك نفسه بريئًا منه. فكان صعوده السماوي يقوم على جهد جهيد: فحسب ما نجد في نصوص الأهرام، وهي تعبير عتيق سحيق عن المعتقدات المصرية حيال الآخرة، لم يكن الملك ينال مكانه بين النجوم إلا بعد أن يبذل جهدًا جهيدًا يفوق طاقة البشر. والصلف البلاغي لا يستر إلا على نحو سيئ خوف فرعون في اللحظة التي كانت حياته فيها تنقلب.

«الملك يصعد إلى السماء ليكون بين الآلهة الذين يقيمون هناك ... وهو لا يزال يسمع كلمات البشر ... والآلهة تقول له: «تعال ... اقترب»». «سيمد رع إليك يده بما هو حامي السماء؛ تعال بجوار عرشه ... لتحيا هذه الحياة الحلوة التي يحياها سيد الأفق ... تعال أيها الملك، فلا ينقصك شيء ... حامية القلقين تأتي ... لا شيء ينقصك ... قف أمام أبواب السماء، ورُد البشر ردًّا.»[٥٠]

خمسة آلاف سنة تفصلنا عن هذا الإيمان الأولاني، ولقد كان آنذاك مهتزًّا مثل إيماننا في أيامنا هذه: هكذا الإنسان يصعب عليه أن يتخلى عن الوجود، حتى عندما يكون موعودًا بالفردوس. وليس هناك شك في أن خوفه من العزلة الثلجية في الكون يفوق خوفه من عزلته الاجتماعية على الأرض. وهو يقدم ضد إلحاح الآلهة الظاهري، وخوفه من أن «يضايقهم»،[٥١] الرؤيا الحزينة لملكة الموتى الشائعة في التراث الأنتيكي الإغريقي

---

[٤٩] انظر Lalouette, 1984, p. 59 (Amenemhat).

[٥٠] نفس المرجع، ص١٤٧–١٤٨ تحت (textes des pyramides) ...

[٥١] Faulkner, The Ancient Egyptian Pyramid Texts, Utt, 228, 1969.

الروماني. وما العمل لو لم تكن الحياة الأبدية شيئًا آخر غير ذلك الجولان بلا نهاية الذي شكا منه أخيلُّوس إلى يوليسيس مر الشكوى؟[٥٢] ولو لم تكن المتح الموعودة في النصوص الدينية إلا متعًا محدودة بزمن؟

لا ريب في «أن هؤلاء الذين بنوا صروحًا من الجرانيت وشيدوا ... أهرامات بلغت الكمال أصبحوا آلهة؛ ولكن هذه موائد قرابينهم الآن خاوية مثل موائد قرابين المهجورين الذين ماتوا على الشاطئ، دون خَلَف؛ أخذ التيار منهم نصيبه، وأخذت حرارة الشمس نصيبها؛ لم يعد يكلمهم إلا سمك الشط.»[٥٣]

كأننا نقرأ الحكاية المرعبة التي حكاها أمير رافديني بعد زيارته لجهنم، «مملكة التراب»، إلا أن الملوك الذين لقيهم في هذا المكان الحزين «تجردوا من تيجانهم» وتبرموا دون «مبالغة من العناء والبهجة جميعًا.»[٥٤] ربما كان المتمتعون بالحياة في وادي النيل يقبلون، فيما يخصهم، أن يكون الملوك والنبلاء قد حفظوا في هذه الصحراء بعض المزايا الطفيفة، ولكن ماذا عن الآخرين؟

«أولئك الذين كانوا فيما مضى آلهة يرقدون في أهراماتهم وكذلك الموتى الذين نالوا التعظيم والتبجيل. أما الذين بنوا مقابر فلم يعد لمقابرهم وجود، فإلام صار أمرهم؟ ... ما من أحد يعود من المكان الذي يوجدون فيه ليحدِّثنا أخبارهم».

ولقد كان للمصريين أيضًا مارقوهم. ولم يكن من الممكن أن يؤدي الانتشار الحر لمثل هذه الآراء المارقة إلا إلى تثبيت صفوة السياسيين على اقتناعهم — وهو اقتناع دنيوي تمامًا — بأن خلاصهم في الدنيا والآخرة لا يتحقق لهم إلا بقدرتهم على فرض الاحترام. وكانت الوصفة المصرية لتحقيق الخلود تتلخص في تكويم السلطة وترسيم الأرض (لوحة حجرية للقرية الجنائزية، نجمة القبة السماوية). والعمل السياسي في الدنيا يَعِدُ بنيل النعيم في الأخرة، إن لم يكن بديلًا عنه. والتمتع بالحياة أفضل من الابتهاج بالموت، على الرغم مما اعتاد المصريون ترديده من ادعاء. ومنهم من قلت مقاومتهم للإغراء الذي

[٥٢] انظر عن الـ «شيول» school في التوراة: Cazelles, 1961؛ وانظر عن اللقاء بين أخيلُّوس ويوليسيس Vernant, 1989, p. 86 et suiv وننقل عنه: «عالم الموت، المرعب، هو عالم الارتباك، الخاءوس، اللامفهوم، الذي لم يعد به شيء أو إنسان».

[٥٣] انظر (Lalouette, 1984, p. 222 (chants du deséspéré.

[٥٤] انظر Aynard, 1961, p. 93, 96.

تعرض له آدم وفاوست أو دوريان جراي لأنهم لم يكونوا يعتبرون هذا الإغراء شيطانيًّا، بل يعتبرونه سحريًّا بكل بساطة. كان ما تطمح إليه النُّخَب يتلخص في معرفة أسرار الآلهة، وفي إخفائها على الآخرين مع العمل على تهويم ظل قدرة غيبية غامضة[٥٥] تسمح بالوصول إلى «تلك الرتبة التي تتيح للإنسان أن يعمل ما يحب، وألا يعمل ما يكره.»[٥٦] والملك هنا، كما هي الحال في بلاد الرافدين، ليس إلا الأول بين أنداده، وأجلُّ أتباع الطائفة الصادعة بالسلطة، وأسطون العواطف الملتهبة التي يمكنها من فرط لهيبها أن تحرق كل من لا يعرف كيف يقاومها أو يريد أن يطلقها لغايات أخرى غير خدمة النظام الحاكم. إنه رئيس جماعة من أعضاء سواسية اختار الإجابة الصحيحة التي تحل لغز الآلهة المحيِّر: «من أراد الحياة سيعيش، ومن أراد الموت سيموت.»

ولم يكن دخول الدائرة الداخلية على الرغم من ذلك بلا خطر: كما هي الحال في البلاد الإسلامية وفي البلاد العربية التي يهيمن عليها حزب البعث اليوم، لم يكن من الممكن الخروج إلا بالموت (فالميت عندما يتم قبوله في المجلس السماوي «لن يتحدث عما رأى، ولن يعيد ما سمع من أسرار»).[٥٧] ولو فعل ذلك فسينتهي به كشفه الأسرار إلى الوشايات الخبيثة، والتشنيع، والفرية أو إلى الندم.

«يا فؤادي الذي جئتني من أمي … أنت شاهد، فلا تقف ضدي؛ لا تتصدَّ لي عند محاكمتي، لا تكن عليَّ في المحكمة، لا تناصبني العداء في حضرة صاحب الميزان … لا تجعل اسمي مقيتًا عند أعضاء هيئة المحكمة … أنا سيد الذين قد يتصرفون ضدي واللاتي قد يتصرفن ضدي في الآخرة؛ وسأهيمن كذلك على ما يمكن أن سيصدر ضدي من أمر على الأرض.»[٥٨]

ألا يخون الماثلَ أمام المحكمة ضميرُه في لحظة مواجهة القضاة، وأن يتلو بصوت ثابت ومفعم بالاحترام خطاب استقباله («تحية إليكم يا سادة الأبدية بهيئاتكم المستورة،

---

[٥٥] من قبيل هذه الصيغة المصرية الغريبة للرجل الذئب والرجل الصقر التي يتحدث عنها يويوت Yoyotte (1961) ترافع الموت ليلة بطولها وناضل بضربات قوية قوامها الكلمات السحرية ضد الأصدقاء الذين كانوا لعدوه في الجحيم لكي يستطيع الحصول على التصريح بالعودة إلى البشر حتى يذبح غريمه».

[٥٦] انظر Lalouette, 1984, p. 151 (textes des pyramides).

[٥٧] انظر Barguet, 1967, chap. 133.

[٥٨] انظر Lalouette, 1984, p. 271–272.

يا من لا يعلم أحد مكان إقامتكم») كل هذا كان من شأنه أن يتيح له أن يتطهر من خطيئة البشر الأصلية («أبناء جب Geb — إله الأرض — هم الذين يسقطونك»)[٥٩] وأن «ينخرط في اتحاد الآلهة وأن يتخذ سيماء رئيس المجلس الإلهي.»[٦٠] وأن «يدخل مقر أوزيريس ويرى الأسرار التي به»، «وأن يَقَدَّم في حضرة آلهة التاسوع ويُعامل على أنه واحد منهم»، و«أن يلحق بمجلس الأروقة الإلهي … المكون من المسعدين». وكان هذا المجلس يتكون من سبعة آلهة يعيَّنون بأسمائهم، متمايزين عن التسعة السابقين — التاسوع —، يعاونهم الآخرون جميعًا، لأن «مجلس كل رب وكل ربة»[٦١] كان أوسع كثيرًا، فكان من السعة بحيث يستطيع أعضاؤه أن يستقبلوا بينهم العادل الجديد، الذي يوشك أن يتوه وسط إغفال الأسماء. وكان العادل الجديد يحلم بمقام أرفع، وقد انتصر على واحد وعشرين حاجبًا، واثنين وأربعين من الجن الجهنميين، وعلى عدد غير محدد من السيكيميو sekemyou، وهم من قبيل شيوخ الكتبة الهرمين، الذين قل قدرهم عنه قلة ظاهرة.[٦٢] ولكنه لم يفقد الأمل في أن يصبح ذات يوم عضوًا في مجلس الآلهة المحدود (هل المقصود هو مجلس التسعة — التاسوع — الذي يجتمع في «غرفة المستشارية»[٦٣] أو مجلس الرواق الواحد والعشرين؟) وربما كان مجلس الواحد والعشرين متمايزًا عن المجلس العام لأن الميت «قد أُعلن عادلًا أمام التاسوع وأمام المجلس.»[٦٤]

وأوزيريس ليس عضوًا في التاسوع الذي يرأسه رع، بل هو «رئيس مجلس» الموتى. فهل نحن أمام برلمان من مجلسين؟ ليس هناك ما يؤكد هذا الرأي: والفكر المصري يحرص على التماثل بل يفرط فيه، فهو يقسم التاسوع إلى نصفين متماثلين كلٌّ نصف

[٥٩] انظر Barguet, 1967, chap. 133.

[٦٠] انظر: نفس المرجع، الفصل ٧٩، ص١١٧.

[٦١] انظر نفس المرجع، الفصول ١٢٥ و١٦٩ و١٤٥ و١٣٤.

[٦٢] نفس المرجع، الفصل ٧٨: «وآتوني بالسيكيميو؛ هؤلاء الذين حفظوا من أجلي قاعات عدلهم مروا صفًّا استعراضًا أمامي من أجلي» (تعليق المترجم: ربما كان المقصود أنهم «شيوخ هرموا وشابوا» أو «آلهة أتموا مدتهم»).

[٦٣] انظر Bell, Luxor Temple, 1985, p. 272.

[٦٤] انظر Barguet, 1967, chap. 128.

يعُدُّ أربعة يحفان برع Rê[٦٥] من يمين ويسار، وهو يقسم السماء إلى نصفين، نصف علوي ونصف سفلي، أحدهما وجه العالم، والآخر ظهر العالم،[٦٦] يجتمعان معًا في الصور التمثيلية الدنيوية للكون («يا أيتها الآلهة المقيمة في أبيدوس، ها هو ذا المجلس يجتمع كاملًا»؛[٦٧] الآلهة حاضرون كلهم «في المحكمة الكبيرة التي في أبوصير Busiris» عبارة مرادفة لمجلس الآلهة «الذي يتقرر فيه كل شيء بالنسبة للميت»).[٦٨] صحيح أن هناك «مجلسًا إلهيًّا للمقاطعات الإدارية» من قبيل مجلس الشيوخ الذي توفد إليه المقاطعات الإدارية ممثلين عنها؛ ولكن نظرًا إلى ما قد تحدد بشأنهم من أنهم «يبحرون على متن سفينة رع»[٦٩] فهم لا «يمثلون» سوى حجيجًا يؤدون كل يوم رحلة عبر العالم. وما الحياة، في الدنيا وفي الآخرة، إلا رحلة نهرية في نهر تكتنفه الأبواب؛ والأبواب هي ساعات نهار أو ليل من المحتم اجتيازها حتى يبقى نظام الكون في الوقت الذي يزيد فيها اضطراب المريد جسدًا وروحًا. فالامتحانات تتوالى عليه بلا انقطاع، وعليه في كل ساعة أن يسلك مسلكًا منمطًا وأن يردد الإجابات الصحيحة، وأن يَقنع بها؛ فالعبارات المفاجئة المثيرة ممنوعة.

وبعض ترجمات النصوص القديمة سحيقة تذكر أن هناك «وجهاء» و«عمومًا» الوجهاء من مجمع الشمال، والعامة من مجمع الجنوب، دون أن يحصلوا، نتيجةً لذلك، على الالتحاق.[٧٠] وليس هناك ما يمنع من أن نرى في ذلك احتمال قيام ديمقراطية أصلية، فقد كان أوزيريس يسمى من قبل «سيد الاقتراع الملكي بالتصفيق» في مدينته الطيبة أبو صير التي كان «ملكًا» عليها بإرادة إلهية: اختارته الآلهة ثم كان من الضروري أن

---

[٦٥] نفس المرجع، الفصل ١٣١؛ وانظر Faunlkner, The Ancient Egyptian Pyramid Texts, Utt. 210.

[٦٦] انظر Barguet, 1967, chap. 134.

[٦٧] نفس المرجع السابق، الفصل ١٣٨.

[٦٨] نفس المرجع السابق، الفصلين ١٨ و٤٠.

[٦٩] نفس المرجع السابق، الفصل ١٣٣.

[٧٠] Faunlkner, The Ancient Egyptian Pyramid Texts, Utt. 307 وفيه («أنا نفسي من أهل أون، ولدت في أون On عندما كان رع المهيمن على التُّساعيين وكان نفرتن Neferten رئيس العموم») ونجد تحت رقم ٥٣٢ «منعوا حورس، رئيس الوجهاء من التعفن ... ولن تكون لسيت Seth حرية تنفيذ رغباتك» وتحت رقم ٥٣٦ («حتى يأتي إليه مجمع الجنوب ومجمع الشمال خاضعين»).

يعتمده الوجهاء المحليون ...[٧١] والرأي عندنا — هو أكثر من مجرد احتمال — أن المشاركة الشعبية قد قلت على مر القرون على مثال ما حدث في بلاد الرافدين. كذلك نرى رأيًا هو أكثر من مجرد احتمال يتلخص في أن الخط القاطع الفاصل بين الشمال والجنوب، بين المواطنين والأرستقراطيين، لم يكن سوى ميثة تأسيسية للمملكة المصرية، هي إعادة تكوين مثالية لتاريخٍ لا نعلمه.

كان المجلس السماوي واحدًا منفردًا لأنه كان مشكلًا على نموذج بلاط كبير بالمعنى الثلاثي للفظة cour: المعنى المعماري والمعنى الملَكي والمعنى القانوني. وكان أعضاء البلاط البارعون واسعو الحيلة، وقد توزعوا في الأركان الأربعة، يخفون عن الجمهور علاقاتهم الغيبية أو حججهم الحاسمة التي يتوسلون بها لنيل الخلود. كان على كل واحد أن يدافع عن قضيته بثبات أمام كل مجموعة من المستشارين وأن يجد ولاءه وأن يعلن في مرافعته أنه بريء ومخلص وأن يقنعهم بأن ما عمله في الدنيا من أعمال حميدة خالصة من كل شبهة لا يمكن إلا أن تشهد في الآخرة على النوايا الخالصة.

«لن أُرَدَّ ولن أُبْعَدَ، وسيعود الشباب إلى كياني عندما أرى كمالَكَ مثل كل المصطفين، فقد كنت في الدنيا واحدًا من مبجليك.»[٧٢]

## (٤) إخاء الأحياء

ليست محاكمة الموتى إلا شعيرة عبور، «شعيرة تعريف على نسق التعريف الكهنوتي.»[٧٣] فكما أن الكاهن المستجد يتعرف على معنى المباني الدينية،[٧٤] كذلك الميت الذي «امتدحته» الآلهة يكتشف أخيرًا معنى الوجود.

[٧١] انظر Pirenne, vol. 1, p. 3 ويرى المؤلف في هذه العبارة إشارة إلى «أصل مزدوج للملوك الأوزيريسيين. فهم يمثلون الرب سيد المقاطعة الإدارية، ولكنهم قد دُعوا لتولي الحكم» بالتصفيق الاقتراعي «في المقاطعة الإدارية، أي بإرادة مجلس المواطنين».

[٧٢] انظر Barguet, 1967, chap. 16.

[٧٣] انظر Assmann, Ma'ât, 1989, p. 80.

[٧٤] انظر Sauneron, 1957–1988, p. 55. يقول: «لم يكن المعبد مجرد مبنى بسيط ... بل كان صورة مصغرة للعالم، أشبه شيء بالماكيت الذي يبين على نحو رمزي مناطق الكون التي يتحرك فيها الإله؛ ويبدو من البديهي أن شرح هذه الرموز المختلفة كان مفروضًا أن يقدم إلى الكاهن المستجد في لحظة دخوله السلك الكهنوتي.»

«الموت اليوم أمامي مثل السماء التي تتجلى عندما يكتشف الإنسان ما لم يكن له به علمٌ.»[٧٥]

ولقد كان صبورًا، فانتظر الموت حتى يكتمل تعريفه. والحكمة التي يصبو إليها وسطٌ بين العلم والجهل. وما البراءة التي يعلن عنها متساهلًا كل التساهل إلا حالة من الطهارة الشعائرية التي يقترب بفضلها من الإلهية دون أن يبلغها في حياته، فهو يفارق البشر على أمل اللحاق بالآلهة. والعارفون وحدهم، إذ يتخلون عن أن يعرفوا أكثر مما تسمح به حالهم، يمكنهم أن يقتربوا من الملك أو من صنمه، ومن الآلهة أو القرابين، وعليهم قبل ذلك أن يتطهروا جسمانيًّا، بل ومعنويًّا أيضًا. فالاقتراب من فرعون ومن أسمائه أو من وكلائه يتطلب إخلاصًا كاملًا لا نقص فيه ولا نقيصة.

«لا يمكن أن تقيم قدرةٌ إلهية مطمئنة على الأرض وفيها كل هذه النجاسات وكل هذه القوى الخبيثة التي تستطيع أن تصل إليها أو تجرحها ... ولا بد من اتخاذ كل الاحتياطات من أجل ضمان سلامة الوجود الإلهي بأشد المقدسات سرية، بعيدًا عن أعين الدنيا وأوساخها.»[٧٦]

ولا بد من إعداد نفر من الرجال (وبضع نساء) ممن يناط بهم الشرف الرهيب؛ شرف القيام بوساطة بين النظام الإلهي والنظام الاجتماعي، إعدادًا دقيقًا لتأدية مهمتهم. ويأتي التعريف الديني الذي يفرض عليهم، بعد اختيار اجتماعي قاسٍ، ليضعهم في موقع التأثير السياسي، إلى الحد الذي يتيح لهم أن يحققوا فائدة من معارفهم الثقافية وما زالوا في هذا العالم الدنيوي.[٧٧]

## (٥) جماعة العارفين

والتعريف الكهنوتي هو النمط الدنيوي لدخول زمرة العارفين. ويمكن أن يتم هذا الدخول الذي يُتوِّجه «تقديم» الكاهن بين يدي الإله — أو الوزير مع مَعية فرعون — دفعة واحدة، إذا كان العارف «قد اجتاز في اليوم نفسه كل المسار التعريف إلى قدس الأقداس وهو

[٧٥] انظر Lalouette, 1984, p. 226 (chants du deséspéré).

[٧٦] انظر Sauneron, 1957–1988. p. 82.

[٧٧] انظر Wente, 1982, p. 161–179. يقول إن المعارف الدينية مفيدة «على الأرض» (upon earth).

الناوس Naos»[٧٨] أو على مراحل. والكاهن العادي في نهاية تكوينه، في الخامسة والعشرين من عمره تقريبًا، وهو الكاهن الخالص واسمه في اللغة المصرية (وع ب w'b) يصبح «أبًا ربانيًّا» (كاهنًا «عارفًا» أو «نبيًّا») مقبولًا وراء الحرم في «تاسوع الأحياء» (مقابل مجلس الآلهة)، «بعد أن صعد من خلال دروب السماء الصعبة.»[٧٩] ويكون في هذه اللحظة قد ترك لتوِّه العالم الدنيوي إلى العالم القدسي، كما يغادر عند موته عالم الموظفين الأموات إلى عالم الآلهة الأحياء. لقد طفا من النهر في نور غامر، متمايزًا هكذا عن الكائنات المائية التي تغوص في أعماق المياه والظلمات، محاكيًا انبثاق الرب الخالق إذ غادر المحيط الأولاني السحيق غير المتمايز إلى عالم النور والحقيقة والعدل، مقلدًا بالحركة دون الصوت تنصيب الملك أو الوزير الأعظم المكلفيْن بفرض احترام ماعت ma'ât.[٨٠]

والاستعارة المائية ليست ظاهرة طبيعية مألوفة إلى الدرجة التي قد يتصورها البعض بالنسبة إلى شعب يعيش على شاطئ النيل وقنواته. وأكبر الظن أنها جاءت في أصلها من اتحادات صيادي السمك وسجلهم اللغوي المتصل بالأسماك.[٨١] ولكي يدخل الصبي المتدرج الذي يتعلم صيد الأسماك اتحادًا من اتحادات صيادي السمك يكون عليه أن يجتاز امتحانًا حِرفيًّا يجيب فيه بإجابات دقيقة عن أسئلة يوجهها إليه زميل حِرفي أقدم منه. عليه أن يعرف كل أجزاء الشبكة، وأن يعرف كذلك المعنى الرمزي لكل جزء منها، وكان هذا الامتحان يمثل شرطًا أوليًّا لضم صياد جديد ووضعه على درجة زميل. كذلك كان التبحر في المعرفة بالإضافة إلى كونه علامة على الموهبة، يكتسي معنًى صوفيًّا؛ لأن الصيادين يستعيدون في حركاتهم اليومية حركات الكون. ولهذا كان الممتحِن حريصًا على

---

[٧٨] انظر kruchten, 1989 تفسير الجذاذة رقم ٣.

[٧٩] نفس المرجع، الجذاذة رقم ٢٣؛ العارفون أوتوا «موهبة المتعالي» transcendence (ص١٩٠)؛ وهم يجاوزون عند التعريف وفي كل يوم بمناسبة الشعيرة «الحدود التي تفصل عالمنا المحسوس عن عالم الآلهة فوق المحسوس» suprasensible.

[٨٠] نفس المرجع، الفصل الرابع، فعل ب س bs (ومعناه = اخترق، يخترق، الذي يدل على صعود شيء طاف إلى سطح المياه، أو صعود الميت إلى السماء، أو صعود وريث العرش إلى الحالة الإلهية — والذي يستخدم في الدلالة على مفهوم التعريف الكهنوتي — يُرسم على هيئة سمكة تتجه إلى أعلى ومن تحتها تظهر ساقا رجل يمشي. ويصف الفعل نفسه أيضًا صراع الثعبان أبوبيس Apopis ضد سفينة رع ومحاولته شدها إلى أسفل نحو القاع، فهو يصعد إليها ليغرقها).

[٨١] انظر Bidoli, 1976, p. 26–44.

أن يتبين في الممتحَن ضمانات الإخلاص وعلامات الكفاءة. وكان على الطالب المتقدِّم لهذا الامتحان أن يبين هويته («من هو، وعم يتكلم؟») ثم كان بعد ذلك يلقي خطبة تشبه أشد الشبه خطبة «إعلان البراءة» الشهيرة التي يلقيها الميت بين يدي أوزيريس، مؤكدًا فيها أنه يحترم أباه، وأنه أتى متواضعًا لكي يصحو نَفَسُه ويرتد جسمه إلى الحياة. وفي أثناء شعيرة العبور كان الطالب يحاكي بالفعل حوارًا مع الموت الذي انتصر عليه بفضل تَمَكُّنه من فنه. والأرجح أن كل الاتحادات الحرَفية — ابتداءً من البحارة، وممارسي حرف الترسانات البحرية — جرى تنظيمها تدريجيًّا تبعًا لهذه الإجراءات الشعبية. والكلمة الدالة على دار الصناعة «الترسانة» (كلمة: أُوخر oukher) انتهى أمرها إلى أن أصبحت تعني دون تحديد دار الصناعة البحرية ودار الصناعة الحرفية (النجارين والنحاتين). كذلك الكلمة التي تدل على طاقم السفينة (كلمة: حيم hem) تدل كذلك على النجارين، ومن هذه الكلمة اشتقت الكلمة الدالة على الاتحاد الحرفي (كلمة: حيموت hemout).[٨٢] وهكذا فقد اكتفت متون الأهرامات الأرستقراطية، ثم الصيغ المرسومة على التوابيت، ولفائف البردي وأشرطة الموميات بتكرار مراحل وعبارات شعيرة التعريف التي كانت في الماضي مخصصة لبناة السفن وصناع أدوات صيد السمك وحدهم. وهكذا يمكن على الأرجح تفسير تفضيل المصريين للصور البحرية في الأناشيد الدينية والوثائق الإدارية. وستظل لوائح الألقاب سواء منها العسكرية أو المدنية تحتفظ لوقت طويل بآثار هذا التصوير النمطي البحري الذي ربما كان نارمر هو أول من أوحى به (حَرْبة صيد السمك الواردة في كتابة اسمه). ويحظى بالتكريم في الدولة الوسطى[٨٣] من لقبه «مسئول الصيادين بالحربة» والذي يكتنف الغموض مهامه. أما في الدولة الحديثة فهناك تمييز وتحديد دقيق للرتب والقيادات البحرية: الأنفار، البحارة، المجدفون، العتالون، كتبة السفن، وكانت هناك أطقم كاملة وضعت تحت مسئولية رؤساء مختلفين.[٨٤] وكان للمصريين كلفٌ برسم العديد من نماذج السفن، حتى إن رسومها المعروفة منذ ما قبل التاريخ فاقت بعددها وتنوعها الحدود فلم يعد من الممكن أن نستخلص منها تصنيفًا مقنِعًا. إلا أن رسوم السفن هذه ظلت، على الرغم من كثرتها المفرطة، وتنوعها المفرط أيضًا، تملك علينا فكرنا بإلحاح

---

[٨٢] انظر Jacq, 1986, p. 15–17.

[٨٣] انظر Vandersleyen, 1989, p. 155 (inscription de Seankh).

[٨٤] انظر Chevereau, 1992, p. 16–31.

أي إلحاح فنظن أنها تنزع بذلك نزوعًا خصوصًا إلى ترجمة الحياة السياسية والمعتقدات الدينية إلى لغة الحِرَف المتصلة بالماء العذب.[٨٥]

وأغلب الظن أن تعريف الكهان الجدد نبع هو أيضًا من تعريف الزملاء الصيادين الجدد لأن الكلمات المستخدمة في الحالتين هي نفسها. والأرجح أن يكون تطابق الحرفتين قد جرى بسهولة نظرًا لأنهما نهجتا نهجًا واحدًا في تصوير الدنيا على مثال الآخرة، حيث إن التوغل في الأسرار الحرفية كان أيضًا توغلًا في أسرار الطبيعة وفهمًا لها، وكانت للمعارف الدينية تأثيراتها العملية على إنجاز المهام العادية بنجاح. فلم يكن عالَم الموتى إذَن نقيض عالم الأحياء، بل كان موازيًا له. وهكذا كان العارفون، «المستنيرون» — نتيجة كشف المعارف التي كان من المفترض أن تظل مستورة محجوبة عن عامة الناس — يعيشون في عالَم النور، هذا العالم الذي لم يكن السَّمَكُ ينفصل عنه إلا بمرآة صفحة الماء، تلك الشاشة النورانية التي لم تكن الكائنات المائية الشريرة تستطيع اختراقها؛ لأن شِبَاك إيزيس كانت لا تكف عن ردها إلى أعماق البهيمية والجهالة السحيقة.[٨٦]

كان المهندسون والبناءون هم أيضًا يحولون الجهل إلى معرفة، واللامرئي إلى مرئي، وظلمة سراديب مدخل المقبرة المتلوية كالمصارين إلى صفحة زخرفية ناعمة لامعة صقيلة. ولقد كانت تعبئة عمال قليلي الكفاءة ليبنوا على مشارف الصحراء مدافن تُنوِّع فنيًّا الأشكال الهندسية الأصلية (المُعَيَّنات، المتاهات، الأهرامات) تفرض على رؤساء العمال أن يؤلفوا بين هؤلاء العمال بدقة بغية تجاوز قصور كفاءاتهم الحرفية الفردية. كانت هناك وظلت حتى الدولة الوسطى، منظومة ذكية، قائمة على تشغيل العمال في جماعات متناوبة (يطلق عليها بالإغريقية اسم phyles، أي زمرة أو عشيرة أو طائفة clans، طائفة من العمال أو من الكهنة)، وأتاحت هذه المنظومة لكل جماعة حمل نصيبها من العبء العام، بل وسمحت في كل عصر جديد ببناء مجمَّع جنائزي أكثر روعة من الذي سبقه، ومن تشغيله وصيانته، بدلًا من توسيع وتجميل المجمعات الجنائزية القائمة وهو النهج الذي ستنتهجه الدولة الحديثة في الأقصر والكرنك. وهكذا ظل المشروع يتناسب مع المقومات البشرية المتاحة في كل عصر. وهذا الرأي الذي نراه يناقض رأيًا متناقلًا

[٨٥] قائمة ألفاظ السفن المستخدمة في الكتابة وحدها تشغل نحو ١٥٠ صفحة عند ميوزي Miosi, 1975؛ وانظر كذلك Kantor, 1944.

[٨٦] انظر Kruchten, 1989, p. 193–201.

يقول إن عمال منف هم وحدهم الذين صُرفوا عن عملهم المعهود من أجل العمل في بناء الأهرامات. فهؤلاء العمال لم يعملوا تحت ضغط أو إكراه مثل العبيد ولا عن هوس ديني مثل المتعصبين، وإنما تصرفوا بروح الفريق المتوقعة من الجماعات المتلاحمة، المعتزة بكرامتها، الملتزمة بمواعيد دقيقة في ساحة عمل كالترسانة وطبقًا لكراسة توزع الأعباء وترتب لكل جماعة نصيبًا من أرباح المشروع، رمزيةً كانت (النجاح المعماري، احترام المواعيد) أو مادية (الأجر اليومي للعمال، التكليف العام بإقامة منشآت جنائزية لصالح أصحابها). ولقد جاء الاكتشاف الحديث لقرية الحرفيين ومعسكر العمال في الجيزة فنقض نهائيًّا الفرضيات «الاستبدادية» المرتبطة بولع خوفو بالضخامة. صحيح أن خوفو فصل الحرفيين والعمال عن مدينة الهرم بسور بلغ ارتفاع بوابته الرئيسية سبعة أمتار. ولكن سكان هذه القرية الذين لم يزد عددهم على ١٥٠٠٠ (ثلثهم من الحرفيين، وثلثاهم من العمال) قد جمعوا معًا في «جماعة عمل communauté de travail» حقيقية (= بير — شنع per shnc). كانت لهم معامل بيرة خاصة بهم، وكانت لهم مخابزهم وكانت لهم قرافتهم التي يدفنون بها موتاهم، ومعهم أدوات شعائرية منها أحيانًا ما هو مثير خلاب، إما في مقابر ذوات قباب، وإما تحت أهرامات من الطوب كانت لها شعبيتها الكبيرة في ذلك العصر حتى إن الملوك وأقاربهم استلهموها وبنوا على نسقها أهراماتهم من الحجر.[٨٧]

وكانت كل كتلة حجرية مستخدمة في موقع عمل إبان الدولة القديمة تُعَلَّم في طريقها من محاجر الحجر الجيري إلى البناء الذي ستستقر فيه باسم واحدة من الجماعات المتناوبة الخمس، ثم العشر، هي الجماعة التي تحمل مسئوليتها. وكانت كل جماعة تنقسم إلى فرقتين، وكانت كل فرقة منهما تنقسم إلى فُرَيْقَات لا يقل عددها عن اثنتين وعشرين، كما تبين الأسماء التي تم جمعها من هرم خوفو الأكبر، كل فُرِيْقَة تتفنن في استخدام حرف من الحروف المكونة للاسم الملكي.[٨٨] وكان التحديد الدقيق للمهام المطلوبة يسمح لكل مجموعة بألا تُعبأ للعمل إلا لجزء من الوقت (في سنة مقسمة إلى عشرة شهور عمل،

---

[٨٧] انظر Hawass, 1996؛ وعن مدينة الأهرام، انظر Stadelmann, 1981؛ ويرى ميللر Miller, 1991 أن الوجبة اليومية كانت قياسًا على أدنى وجبة، وهي وجبة عمال أبيدوس في حكم سيزوستريس الأول، تفوق من ناحية القيمة الغذائية كمية السعرات التي كان على الأثينيين أن يقنعوا بها في محاجر سرقوسة (سيراكوزا) في عام ٤١٣ والبنجلاديشيين في معسكرات اللاجئين في عام ١٩٧٨م.

[٨٨] انظر Ann M. Roth, 1985, p. 166–167.

كان كل فريق من فريقي كل جماعة من الخمس جماعات يعمل من كل شهرين شهرًا واحدًا) وتظل مشاركة في النتيجة الكلية. وهكذا كُلف بالجدارين الشمالي والجنوبي لإحدى الغرف الجنائزية فريقان متمايزان، على الرغم من أن المقبرة تقع في النصف الشمالي أو النصف الجنوبي من الصرح، وكان أحد الفريقين ينهض وحده بعبء إنجازه بالكامل. وكان اختيار مناهج العمل التي يتبعها كل فريق متروكًا على ما يبدو لأولئك الذين يبثون الحياة فيه مع الحرص على ألا يدفع فريق عمل فرقًا أخرى تتعدى عليه وتتجاوزه، وأن يرسِم كل فريق بالحبر الأحمر علامته المميزة على كل حجر منسوب إليه (وبخاصة إذا كان الربط بين جدارين متلاصقين قد قام به فريقان يعملان متزامنين). وكانت هذه العلامات السرية تُغَطَّى عند الفراغ من العمل، فتلاشت بمرور الوقت في المباني التي لم تتم، ولم يعثر الباحثون على آثارها إلا بجهد جهيد.[٨٩]

وترجع أصول الكلمة المصرية الدالة على هذه الجماعات والعلامة الشخصية لكل جماعة — كما هي الحال بالنسبة إلى اتحاد الصيادين — إلى ما قبل الأسرات. تشهد على ذلك الهيروغليفات المستخدمة لكتابة الكلمة التي يترجمها المترجمون إلى phyle بالإغريقية [وترجمناها إلى «جماعة» بالعربية] (وهي العقلة — حبل لعَقل الحيوانات وتقييدها — والحظيرة) وأسماء كل واحدة منها وفيها رموز طوطمية أولانية لم تختف تمامًا (أسد له رأس صقر، ثعبان الكوبرا، عقرب، قرد من نوع القردوح) إشارات إلى طريقة تجنيد العمال على أساس طقوس تعريف.[٩٠] كان هؤلاء أكثر من جماعات من العمال، كانوا قبائل يواجه بعضها بعضًا على ساحات العمل. تقوم بينهم منافسة تحرص فيها كل جماعة عصبية على إخفاء أسرارها أشد الإخفاء: فإفشاء الأسرار الحرَفية كان يعني النيل من التقسيمات العشائرية ومن التضامن ومن خلود المشروع المشترك، ويعني في الوقت نفسه النيل من نظام الكون الذي يرمز إليه البناء عند تمامه. ولهذا كان على كل قائم

---

[٨٩] نفس المرجع، ص١٦٨–١٧٦، وقد وجد فرنر Verner (1994) آثارها على قاعدة هرم رانيفيريف Raneferef الذي لم يتم: علامتان بالحبر الأحمر على هيئة المعيَّن (< >) يفصل بينهما محور كتبت عليه كلمة وادجو wadjou التي تعني «اتجاه» أو «نظام» — المحور الشرقي الغربي المحسوب بناء على مناهج مجهولة (ربما بالاستعانة بمزاول شمسية gnomons)، وقد وضعت هذه العلامات كلها في داخل دائرة لا يزال معناها غامضًا.

[٩٠] انظر Ann M. Roth, 1985, p. 264–284.

بالبناء أن يؤكد حرصه على إخفاء الأسرار حتى تظل ذكراه محط التشريف والتكريم، على مثال اليمين الذي يحلفه كبار الموظفين.

«أنا لم أتسلل إلى مكان عمل الأب الإلهي، ولم أجرؤ على أن أمس بفمي القربان الإلهي ... ولم أفش أسرار أمور تخص القصر الملكي. ولقد كانت اللحظة التي شهدت إدخالي في هذه الوظيفة الممتازة، وظيفة المأمور والوزير، هي اللحظة التي أدى فيها جانبي الملحوظ إلى دفع مركزي عاليًا في سلم الدرجات الصاعد»[٩١]

وبعد أن يسلم المهندسون المعماريون المعابد إلى الكهنة، كان الكاهن الأكبر — الذي يختم بالشمع باب المصلى المقدس — يقوم كل يوم بإغلاق المعابد. وكان مديرو المنشآت العامة والقضاة الرئيسيون الذين يفوضون في استخدام الختم الملكي يبصمون بالختم الملكي وثائق الدولة السرية. وكانت كل هذه الشخصيات تؤدي اليمين، ويجري تعيينها، وتَنصيبها على نحو يتسم باليقظة الشديدة، فقد كانت تستقي من هذا كله حصانة حقيقية، على نحو ما تضمنته العبارة التي يذكِّر بها خيتي الثالث Khéti III ابنه ميريكارع Mérikarê.

«لا تفتك برجلٍ ... كنت تترنم معه بكتب الماضي؛ فمن يستطيع قراءة كتاب سيبو sipou، تسير قدماه بحرية في الأماكن المقدسة.»[٩٢]

وكان فرعون في الواقع «يقدم» الكاتب إلى أنداده، على النحو الذي تم به من قبل — كما تذكر الأسطورة — قبول حورس لدخول دائرة خالاته وعماته وأخواله وأعمامه الربانيين.[٩٣] كانت مرآة النهر والكسوة الزخرفية الجيرية التي تلقي عليها الشمس أشعة قُمعية حتى ذلك الحين تفصلان العالم الهوائي المنير عن العالم المائي أو تحت الأرضي

---

[٩١] انظر Kruchten, 1989, p. 188 (لوحة جرينوبل Grenoble، لوحة الوزير أوسر Ouser الحجرية) وكلمة «تقديمي» التي كتبتها مائلة ترجمة للفظة المصرية بس — كوي bs-kw(i)؛ انظر كذلك Allam (1988) وهو يفسر مرسومين من مراسم تقديم الوجهاء في المؤسسات الثقافية.

[٩٢] انظر Lalouette, 1984, p. 51-52.

[٩٣] انظر Kruchten, 1989, p. 269 كان حورس، «الابن الحبيب» لأوزيريس «أول كائن حي أنجز هذا العبور في الآخرة لكي يحقق الرباط الضروري بين أرض البشر و«سماء» الآلهة، اللتين انفصلتا منذ ذلك الحين» (وترجمنا tantes إلى عمات وخالات وكلمة oncles إلى أعمام وأخوال لاستحالة التحديد). (المترجم)

المعتم، وستحل محلها منذ الآن غلالة كغلالة الحريم فاصلةً بين المدينة وبين العالم المأهول.

حينئذٍ اتخذ الوزير اسم «صاحب الستار»، والستار قماش ثقيل يحركه صاحب الستار بالمعنى المجازي لكي «يقدم» حسب الدور المدافعين الذين شُهد لهم بأنهم جديرون بجلسة، مَثَل المدافع هنا كمثل صياد السمك الأريب الذي يأخذ من سلة صيده الأسماك الكبيرة، ويلقي إلى الماء الأسماك الصغيرة. والرجل صاحب الشبكة، والرجل صاحب الستار، وسيطان، أحدهما وسيط بين المكان المائي والمكان السماوي، والآخر وسيط بين المكان العام والمكان الخاص. وهما يرمزان بطريقتهما إلى العبور من الدنيوي إلى المقدس الذي يبينه على نحو برَّاق ذلك الرجل الذي يرتدي ثوبًا من الصوف الخشن الداكن. ولهما صفات من امتيازات الكهنة، تمنحه امتيازًا مشروعًا.

ومحترفو الدين ومحترفو السياسة لا يزيدهم احترافهم هذا إلا تضامنًا، بعضهم مع البعض الآخر. وهم يتناقلون، من المعلم إلى التلميذ، قواعد «مؤسستهم المعمارية»، وأسرارهم الخاصة بالبناء والمعمار والعمارة، ومعارفهم الطبية، والرياضية، وكتابتهم «الألغازية»، أو بكل بساطة، كتابتهم السرية التي أخفيت على جدران الممرات الجنائزية الجانبية التي لم يكن الزوار مهما بلغ بهم الفضول يفهمونها إلا فهم الدرجة الابتدائية لأن العلامات النادرة الغريبة الغامضة المعكوسة، أو حتى المشفرة، كانت تحمي أسرار العارفين.[٩٤]

«أولئك الذين في سفينة رع هم الذين ينقلون عبادات رع إلى من هم في السماء العالية ... وأنا أعرفهم بالكتابات المقدسة الهيروغليفيات. لقد تم تعريفك بأربع عبارات سرية. لا تنطقها على نحوٍ لا يتيح لأي من غير العارفين سماعها وفهمها.»[٩٥]

وأعضاء طاقم الرب الذين تم اختيارهم بالفرز الدقيق، إذ يركبون معه السفينة للرحلة الأرضية والسماوية، ويصدون الثعبان البحري الشرير، هم نماذج لمسيرة وظيفية

---

[٩٤] انظر Drioton, 1942, p. 83–121 كان الكُتَّاب مثلًا يلعبون بالمقاطع الدالة فيحولون على سبيل الكناية «تمساح» إلى «عدو» (ص١٠٤)، أو على سبيل الاختزالي التشفيري «موارد» khyt إلى «رجال» rkhyt (ص١١٤).

[٩٥] نفس المرجع، ص٨٦.

ناجحة، حتى إن عمال الجبانات الملكية يقسمون هم أيضًا إلى فريقين، فريق ليسار السفينة، وفريق ليمينها، تحت سلطة قبطان.[٩٦]

## (٦) صعود الهرم الاجتماعي

ليس هناك شيء أبعد عن القدسية في تطلعات الملاحين المجدِّفين الذين يريدون أن يخرجوا من رتبتهم: فدخول جسم الموظفين، أو سلك الموظفين، ثم صعود درجات السلم من داخله، كل هذا يمثل تكرار حركة الإله الخالق إذ وعى ذاته في الزرقة العظيمة بالأعماق المائية حيث ينجرف ببطء قبل أن يطفو في رخة هائلة، أو يمثل تكرار حركة فرعون الأول صاعدًا إلى السماء، مستندًا على درجات هرمه، منعزلًا عند كل درجة عن سابقتها، تاركًا على نحو متزايد عند كل خطوة أولئك الذين لم يستطيعوا الصعود معه.

والانخراط في مسار وظيفي صاعد هو السبيل الأكيد إلى بلوغ الفردوس. فمن يتميز في الدنيا يُعِدُّ نفسه للحياة الأبدية؛ ومن ينمق سقفًا بالهيروغليفيات العليمة الألغازية لكي يذكِّر التابعين بِكَلَفِهِ بالخدمة العامة، يعبر عن تقابلٍ بين القيم والفضائل السياسية من ناحية وبين الاعتقادات الصوفية والدينية من الناحية الأخرى.[٩٧] وأعلى الناس جدارة مَن يصل إلى هذه المرتبة، أيًّا كانت أصوله الاجتماعية، مثل حوري Hori الذي لم يكن ابن نبي، فلم يمنعه ذلك من أن يشق لنفسه طريقًا بين الكهنة العارفين، وساعده على ذلك معرفته بالسراي وطقوسها.

أنا «داخلٌ طاهر» ... اقْبَلْ وثيقتي حتى أستطيع العبور إلى هناك ... أنا من طيبة. فيها ولدتُ، فما أنا بِدَخيل![٩٨]

كانت شعبنة الحياة الأبدية —[٩٩] فتح الحياة الأبدية أمام الشعب — باختصار علامة على مقرطة الحياة كلها، فتح الحياة أمام الشعب، والسلوك بها مسلك الديمقراطية. لم يعد

---

[٩٦] انظر Cerny, 1973 وفيه ص٩٩ (ثم يصبح «الطاقم» بعد ذلك بكل بساطة هو «الفريق») وفي ص١٠١ (جماعة اليمين تغلب دائمًا جماعة اليسار).

[٩٧] انظر Assmann, 1983, p. 338 et 345: «يمثل عالَم المعاني معرفة يجري تعريف المريدين بها، ودائرة كونية يُؤخذ إليها، وحالًا ينقل إليها».

[٩٨] انظر Kruchten, 1989 ص٢٩٥ وانظر كذلك ص٣٦٣: «تبين لنا حالة حوري أن الدخول في طائفة «الأنبياء» التي كانت مبدئيًّا محجوزة فقط لأبناء «الأنبياء» وحدهم، ظل ممكنًا بالنسبة لابن «طاهر».»

[٩٩] انظر Assmann, Ma'ât, 1989, p. 37.

أصحاب المناصب الرفيعة في نظام الحكم الفرعوني، وهم يحوزون تدريجيًّا الامتيازات الملكية، يقنعون بالبقاء أحياءً بعد الموت، بأن يضمنوا لأجسادهم الطقوس الجنائزية المناسبة، بل أصبحوا يطالبون هم أيضًا بالخلود الذي كان فيما مضى قاصرًا على الملك. لم يعودوا يتلاشون وراء فرعون، بل أصبحوا يوقعون سيرهم الذاتية (كتابات منقوشة على الحجر، لوحات واجهية حجرية، خربشة) وأبدلوا أخلاقيات البراءة، بأخلاقيات المسئولية، وتحاشي الخطيئة بالسعي إلى الفضيلة. حتى الأسرة الخامسة كان فرعون هو وحده الذي يتفاخر بالأعمال العسكرية؛ ثم أصبحت التقارير الحربية في الأسرة السادسة تفسح مكانًا لضباطه.[١٠٠] أخذت الفردية تترسخ ببطء وسذاجة (على الرغم مما لا بد منه من إنكار واستنكار: «أقول هذا صادقًا، ولا أقوله نفَّاجًا»)[١٠١] بين الرجال الذين كانوا يعتقدون أنهم لا بديل لهم («جلالتي ترسلك لتؤدي هذه المهمة، لأنني أعرف أنك وحدك دون سواك الذي يستطيع القيام بها»)

وأغلب الظن أننا نخطئ إذا سخرنا من الوهم الأبدي. فكل إنسان — بدافع من ضرورة كونية تدفعه إلى ترسيخ استقلاليته وتقليد الخالق (وكذلك تقليد فرعون ممثله على الأرض) — يستهويه مشروع صعود اجتماعي مذهل، ابتداءً من الالتحاق بسلك التمكن المعنوي الذي يضمنها التمكن من الكتابة. كان الكُتَّاب ينعمون باستقلال كافٍ يسمح لهم بأن يتوقوا إلى مصير عظيم. ولم يكونوا يعرفون لهم سيدًا غير ملكهم، كما تزهو بذلك «السخرية من الحرف اليدوية» («أرأيت! ليست هناك حرفة لا يكون للإنسان فيها رئيس إلا حرفة الكاتب»).[١٠٢] كان فن الكُتَّاب يميزهم عن بقية الشعب. حتى لو أكد أحدهم أنه «متواضع المولد» كان يطالب في اعتزاز «ألا يقول قائل عنه إنه كان فلاحًا». ونجد كاتبًا آخر يتحدث بروح يمكن أن توصف اليوم بالروح البورجوازية، فيقارن نفسه بأبيه مبينًا أنه بزَّه («لقد أصدروا مرسومًا ملكيًّا ليقوم مدير الأشغال الملكية هو والعمال ببناء مصطبة أكبر من تلك التي كان أبي في حياته يستطيع بناءها.»[١٠٣]

---

[١٠٠] انظر Roccati, 1982, p. 241.

[١٠١] انظر المرجع السابق، ص٢٣٦.

[١٠٢] انظر Lalouette, 1984, p. 196؛ والمؤلفة تضيف قولها: «يعتبر الكاتب رجلًا يسمع، والرجل الذي يسمع يصبح رجلًا يفعل» (ص١٩٧).

[١٠٣] انظر Roccati, 1982, p. 93.

كانت ألوان النجاح في المجتمع السياسي تعوض فعلًا ضروب الظلم في المجتمع المدني. أمَا كانت الأعمال الكبيرة تتيح للمواهب أن تنمو فيتضاعف عدد المعلمين سادة العمل من خارج دائرة العائلات الكبيرة؟ وأمَا كان فرعون بين الحين والحين يبدي امتنانه لمن انحدروا من أصول وضيعة ويسميهم «رفاقه»؟ وربما كان هؤلاء قد بدءوا مسيرتهم الوظيفية الصاعدة بالعمل بنائين ثم أصبحوا خيرة عمال اتحادهم الحرفي، وربما انضموا إلى اتحاد الحجارين، على مثال مهندس معماري من سقارة ذكر بداياته المتواضعة، وانصهر في جمهرة العاملين قبل أن يتأمر عليهم باعتباره «رئيس البنائين الملكي»، في الوقت الذي لم يكن يحلم فيه بأن يصبح وزيرًا يومًا ما.[١٠٤] قام سنجيميب Sendjémib مهندس المباني الملكية، «ناظر الأشغال» بتطهير القنوات، وترميم المعابد، وإعداد ميزانيات المقابر وما إليها من أضرحة، وأنشأ قصورًا[١٠٥] لمولاه الملك إيزيزي Izezi الذي منحه مكافأته الكبرى وهي أن يدفن.

«لم يحدث من قبل في حضرة الملك أن صُنع شيء من هذا القبيل من أجل رجلٍ أيًّا كان، و(إنما نلت ما نلته) لأنني كنت أحظى بالتقدير، ولأنني كنت منجزًا، ولأنني كنت محبوبًا من لدن إيزيزي أكثر من أي رجل آخر في وضعي.»[١٠٦]

هل من الممكن أن يبتدع أحدٌ أفضل من هذا تبريرًا ذاتيًّا للحصول على ترقية إلى الجدارة؟ من بين الكم الكبير من النصوص المشحونة ببلاغة البلاط الملكي الثقيلة يتميز هذا النص بالتركيز والصلابة: وهذا رجل أخذ رتبته غلابًا، فانضم إلى هيئة خبراء تناطح الحواجز الاجتماعية، محتقرًا عجز الأثرياء، هذا هو الموظف الكبير الذي يدعى «قار» Qar، الذي ظل حتى حان حينه يسخر من سلفه رئيس منطقة إدفو في زمن الأسرة السادسة («ليس هذا ما وجدته من إنجاز الرئيس الذي تولى هذه المنطقة قبلي»،[١٠٧] كتب قار هذه الكلمات بعد أن عدَّد منجزاته هو).

---

[١٠٤] انظر Strudwick, 1985, p. 132–134 وانظر كذلك Roccati, 1982, p. 314. ولقب «رئيس البنائين الملكي» ترجمة mdh qd nswt.

[١٠٥] انظر Strudwick, 1985, p. 241–243.

[١٠٦] انظر Roccati, 1982, p. 124 وانظر كذلك Wente, 1990, p. 18–19.

[١٠٧] انظر Roccati, 1982, p. 179.

هكذا يثبت الخبير، المحترف، بأعماله أنه امرؤ يمكن الاعتماد عليه. عندئذ توكل إليه بعض السلطات، ويصبح محاسِبًا يحاسب آخرين على أعمالهم، باسم الملك الذي يحمل خاتمه.

«أمضيت وجودي كله، وعمري الذي عشته أعمل بجد في الإدارة، في وظيفة لها خاتمها، ظللت أمارسها حتى حان حيني. لم أنم قط إذا كان خاتمي بعيدًا عني، منذ عينت موظفًا. ولم يحدث قط أن تعرضت لتفتيش، ولم يزج بي في السجن قط.»[١٠٨]

هذه هي صورة رجل شريف يتولى عملًا عامًّا، حريص على سمعته إلى الدرجة التي بددت شجاعة المتآمرين ضده، وكان من الممكن أن تؤدي اتهاماتهم إلى تفتيش إداري: هذه السيرة الذاتية تبين أن حياة مهنية محترفة عادية يمكن أن تكون حياة فاضلة، وهي تسير طبقًا لخطة تدرج وظيفي صاعد، وتمر بمراحل كبيرة نعرفها استنادًا إلى شواهد دنيوية أو مقدسة على النسق التالي: «عندما منحوني رتبة تابع الملك، أسندوا إليَّ وظيفة صديق ... وإذا بكل صديق في المدينة قد وضع تحت سلطتي ... ثم ولوني وظيفة الصديق الأوحد ... تحت إمرة جلالة الملك بيبي الأول Pépi I. فلما منحوني وظيفة الصديق الأوحد، أدخلوني الساحة الملكية.»[١٠٩]

وخيرٌ لمن يسعى لبلوغ قمة مسيرة وظيفية صاعدة أن يعرف عن خبرة المواقع التابعة وأن يمارس العمل فيها، فقبل أن يطاع الموظف يجب أن يكون قد خضع للتوجيه.

«أمضيت أربع سنوات طفلًا صغيرًا، ثم قضيت اثنتي عشرة سنة مراهقًا أعمل رئيسًا للحظيرة الملكية لترويض الخيول ... ثم كنت بعد ذلك كاهنًا خالصًا على مدى اثنتي عشرة سنة. وأصبحت بعد ذلك كاهنًا خادمًا ثالثًا لآمون طوال خمس عشرة سنة. ثم أصبحت كاهنًا خادمًا ثانيًا على مدى اثنتي عشرة سنة. عندئذٍ امتدحني الملك لأنه عرف شمائلي، فعينني كاهنًا كبيرًا لآمون طوال خمسة وعشرين سنة.»[١١٠]

وعلى القمة نجد الوظيفة التي يطمع فيها الطامعون أكثر مما عداها، وظيفة «صاحب الأسرار»، ويسمونها بعبارة لطيفة «المخصص لأسرار كل قضية سرية»، وهي أشد الوظائف حساسية.

---

[١٠٨] نفس المرجع، ص٢٢٤ (نص ظهر بعد موت صاحبه أمير ماير Meir في عصر الأسرة السادسة).

[١٠٩] نفس المرجع، ص١٧٠.

[١١٠] انظر Lalouette, 1984, p. 185 (سيرة باكينخونسو Bakenkhonsou ظهرت بعد موته).

«جاءت عندئذٍ قضية للحكم، في الحريم، ضد آنتس Antes الزوجة الملكية الكبيرة، قضية شديدة السرية: وأدخلني صاحب الجلالة لأسمع الأقوال، أنا وحدي. لم يكن هناك قاضٍ، ولا وزير، ولا موظف كبير، باستثنائي أنا وحدي.»[١١١]

وقبل أن يحاسب الموظفُ الآخرين، عليه أن يحاسب نفسه. كان على الابن أن يصبر في ظل أبيه، وأن يتعلم في صحبته — متأخرًا بعض الوقت عنه — مهامه المتتالية، وأن يتبع خطاه حتى عندما يسافر إلى مهام بعيدة. وكان الأب في المقابل يحمي وريثه، ويوصي به فرعون والإله، حريصًا على أن يحفظ في المستقبل ما تم تحصيله بجهد جهيد من إنجازات تطلبت الهمة والجدارة.[١١٢]

ولما كان نقل الوظائف من الأب للابن أمرًا غير مؤكد فإن تَرَسُّخ سلطة الأشراف صحِبَه عكسُه ألا وهو ترسخ سلطة العصاميين «الواصلين» الذين كانوا يدينون بمسيرتهم الوظيفية الصاعدة لجهودهم هم أكثر مما كانوا يدينون بها لتعطف ملكهم، وفي مواجهة تهديدات محتملة تتمثل في محاولات فرعون لاستعادة مناصبهم إلى قبضة فرعونية، كما تتمثل في منافسة الأسر التي استقرت منذ وقت طويل، ها هم أولاء ينظمون أنفسهم في منتديات لن يترددوا عن تحويلها إلى مؤامرات عندما يرون ذلك ضروريًّا.

[١١١] ص١٦٤ من المرجع السابق (Ouni, vers 2400).

[١١٢] انظر Leclant, 1961؛ نرى في إحدى اللوحات مجموعة جنائزية تمثل مونتومحات Montouemhat وقد صوره النحات عن ميل كريم برفقة ابنه («الجالس على مقعدي، وريثي الممتاز، المتمسك بما علمته إيَّاه») لكي يجبر رع على أن يعترف بالخلافة التي تم إعدادها على هذا النحو.

الباب السادس

# مهنة المواطن في الشرق القديم

السياسة في آنٍ واحد هي أشد الأنشطة الاجتماعية سرية وشفافية: «سرية المداولات» و«علنية المناقشات»، وهما ضروريتان كلتاهما لحسن عمل المؤسسات. ولكنهما في الوقت نفسه تثيران نفس السخط لدى الجمهور الواسع الذي يستسلم لأوهام المؤامرات الخبيثة، والذي ترهقه، على العكس من ذلك، التطلعات الصارخة في إفراط إلى الأدوار الأولى.

والمصريون، في الشرق القديم، هم أفضل من يمثل الرؤيا التآمرية للسياسة، بينما ينعم الرافدينيون بمشهد فُرقتهم. وأسوأ شيء في نظر المصريين هو أن تُفشى أسرارهم. أما في نظر الرافدينيين فليس هناك شيء يخشونه كخشيتهم أن تنحل عروة مجالسهم. ويعبر السومريون والأكاديون عن أنفسهم بشراسة توشك أن تخرِّب فُرْصَتهم في أن يجدوا من ينصت إليهم، بينما يظل كبار الموظفين المصريين في زمن الفراعنة مقترين في الكلام حرصًا منهم على الفاعلية.

وعلى الرغم من الاختلافات بين الرافدينيين والمصريين، فإنهم جميعًا أسهبوا في وصف إجراءات المداولات لديهم. ولقد ولدت إجراءات المداولات هذه في قاعات المحاكم وفي مجالس الحرب، ثم تناولها التحسين نحو الكمال في قلب الدوائر المهنية، دوائر التجار المنفيين في بلاد الرافدين (الذين كانوا بمثابة الوسطاء مع الخارج)، ودوائر الفنيين المتوفين في مصر (المتشفعين في الآخرة).

كذلك الإلهام الديمقراطي أتى من المجتمعات البدوية. وأيًّا كان الأمر فقد كانت مجالسهم القبَلية تمثل الأجيال المختلفة. وكان حق الانخراط فيها يحصل عليه الإنسان عند مولده، وكان موضعه في المجلس يتحدد بناءً على السن. ولم يكن الاقتراع في المجلس يجري بشكل رسمي، بل كان الأعضاء يعلنون أنهم يسعون إلى إجماع مؤقت، وكان الأكبر سنًّا والأكثر فضيلةً يتحين اللحظة الدقيقة التي يتبلور فيها رأي مشترك. وكان لكل واحد

أن يعبر عن همومه في مؤسسة أخرى هي «المجلس»[1] البدوي، وهو أشبه شيء باجتماع عام أسبوعي يلجأ فيه أصحاب الحاجات مباشرةً إلى عدل الرئيس.

وسواء كان الإجراء القائم على المناقضة من اختراع اتحاد مهني (اتحاد قضاة، تجار، فنيين) أو كان حدثًا تولد عفويًّا عن الصراع بين العصبيات (العسكرية، الأسرية، القبلية) فإن الهدف الذي استهدفته تمثل في تحبيذ تعبير الهيئات التأسيسية التي يفترض وجودها ذاته أن تكون هناك آراء متباينة. كان على المعلمين والتلاميذ، الشباب والشيوخ، بل الأحياء والأموات، رجال الإدارة ورجال الدولة، أن يعبروا في كل الظروف عن المزاج السياسي الذي أناطته بهم التقاليد. كان المطلوب هو استخدام كل الوسائل حتى الكاريكاتير — الرسم الساخر — من أجل ضم المتناقضات ضمًّا، بدلًا من ضمان غلبة أطروحة على أطروحة أخرى: كان المثل الأعلى عند القدماء هو الوسط العادل بين الصمت والكلام، بين الظلام والنور. وما الأخذ بفضلٍ من حكمة (أو: تحفظ، تواضع، تكتم) مع قدرٍ من اندفاع (عنف، سلطة، إبهار)، أي مزج الخصائص السياسية معًا إلا شأن خيمياء دقيقة حساسة. ولا ينجح المزيج إلا بقدر نقاء مكوناته. ولهذا يحلو للنصوص القديمة أن تفصل هذه المكونات أولًا، ثم تضعها بعضها من البعض الآخر موضع التعارض، قبل أن تضمها في تركيبة عجيبة.

وحيث يستحسن المؤلفون الرافدينيون عناصر الطَّفلة والحركة والصخب والنار، يميل الكُتَّاب المصريون إلى القطب التأملي للصحراء والسكون، والسكوت والليل.[2] ولكنهم جميعًا، مع ذلك ينظرون إلى الفن السياسي من الزاوية نفسها. أن يعرف الإنسان كيف يملك عواطفه لكي يحوِّل الطاقة إلى قوة، ويحوِّل موارد الأبطال (الحميَّة، الجسارة) إلى عُملة متداولة في القصر (المهارة والثبات) وما هذه إلا خصال وشمائل كبار العاملين. ألا ندين لملكة مصرية — حتشبسوت — بكلمات الشكر التالية التي وجهتها صلاةً إلى الإله رع.

«لقد صنعْتها على صورتك، أنت المحيط بمعرفة الخلود. لقد منحْتها نصيب حورس Horus حياةً، ومنحْتها سنوات ست Seth قوةً.»[3]

[1] في الأصل بالعربية مكتوبة بحروف لاتينية Majlis. (المترجم)

[2] انظر Cassin, 1968 (راجع «جدول المتوافقات والمتضادات الأساسية»، ص٥٢).

[3] انظر Lalouette, 1984, p. 35 (وانظر كذلك ص٩٧: «في ساحة الوغى تسري قوة سيت في جوارحها»).

توفق هذه الصلاة التي رفعتها حتشبسوت إلى رع غريمين عتيدين، وتبين بجلاء ما بعده جلاء الطبيعة المزدوجة للسياسة: فلم يعد الإله الشرس سيت بعد إيلافه رب العاصفة والخصوبة فقط، ولم يعد فقط الحيوان الذي يمثله. فالحمار الجافل — الذي يتغذى عليه في أحلامهم بشرٌ يفترسهم الطموح افتراسًا — لا غنى عنه لتحقيق النجاح المأمول في هذا الحلم الكاشف، كما أن الصقر المنير الحر الطليق الخصيب صورة مباركة لحورس الذي يرجع كل إنسان حياته إليه.[٤]

## (١) المنافع والعواطف السياسية

الحس السياسي يُكتسب بالعمر، والمهنة تساعد على اكتسابه. ولكي يعزِّي الشباب أنفسهم عن عدم امتلاكهم إيَّاه نجدهم يدَّعون أن الحس السياسي يعرقل العمل، أو يدعون ما هو أشد من ذلك نكرًا، فيقول قائلهم إن ربطه بالخبرة يؤدي إلى إضفاء سمة النبل على النزوع المفرط إلى التقلب والرجوع المباغت عن الرأي، بل وعلى إنكار الحقيقة والتنكر لها. ويرد الأكثرون خبرةً مبررين سلوكهم القائم على الحس السياسي فيقولون للجدد إن تغييرَ المرء اتجاهه طواعيةً خيرٌ من أن يخاطر على نحو قد يؤدي إلى غرق آماله.

«ما القلب إلا دفة،[٥] قد يقلب بصاحبه السفينة ....»[٦]

أن يعرف الإنسان الالتفاف بالسفينة — ما المانع؟ — وأن يعرف كيف يدفع السفينة بالمجداف الخلفي، هذا هو جماع فن القبطان الناجح. وعندما تقترب حياته من المغيب يستطيع قرير العين أن يسترجع حياته فيضفي عليها ترابطًا استرجاعيًّا.

«كنت رجلًا صموتًا، عادلًا، نافعًا لربي، رجلًا يسترجع الآن كل ما أنجزه ... قابضًا بيديه على الحبل الذي يناور به دفته.»[٧]

[٤] نفس المرجع، ص٢٣٣: عندما يرى إنسانٌ حمارًا في الحلم فتلك علامة على الترقي. وهناك خطاب كتب في عصر رمسيس الثالث (منتصف القرن الثاني عشر ق.م.) يذكر ما لسيت من «فحولة كبيرة». (Wente, 1990, p. 33, n. 28).

[٥] الكلمة العربية الصحيحة التي تعني دفة السفينة هي «سُكَّان». (المترجم)

[٦] انظر (Piankhy) Lalouette, 1984, p. 130.

[٧] انظر نفس المرجع، ص١٨٦ تحت (Bakenkhonsou).

والملاح وهو في خضم الموج يعرف كيف يصبر انتظارًا للهدوء الذي يلي العاصفة. فهو يلوذ بالصمت حتى لا ينطق بسباب كافر أو سفاهة. إنه «يملك نفسه» لأن الكلمات التي تفلت من بين شفتيه في لحظة الخوف أو الغضب، سيُلام عليها دائمًا. لن يظن «اللهب المتأجج» «نسمة طرية»، لأنه يعرف أن الغضب يؤجج المشاعر. فإذا «تأجج القلب»، كان لزامًا عليه أن يجد «الوسيلة التي تدرأ هذه المشاعر المتأججة»؛ إن تهدئة الإنسان المتبجج «تبريدٌ لمن يغلي»؛ والذي يستشيط غضبًا «يصبح فهدًا» أو «نمرًا جنوبيًّا أرقط»، وتصبح أصابعه حارقة. وهكذا نتبين أن اعتبار المزاج الدموي عكس المزاج البارد برودة الثلج ليس من مستحدثات اليوم،[٨]

## (٢) قوة الكلمات

أن يعمل الإنسان على ألا يعرِّض نفسه للقيل والقال، ولا لقضية مغرضة، يفترض أن تكون له شخصية محنكة، وأن يكون له علم بالبلاغة. فللكلمات قوة، وقوة الكلمات «أشد وأنكى من كل معركة»، «ولكن لا بد من أن يكون الإنسان متمكنًا من فن الكلمات حتى يكون قويًّا»،[٩] «ولأن فصل الخطاب صعب صعوبة لا يبلغها سواه.»[١٠] أما أن الكلام يفوق في تأثيره مجرد القوة، فهذا أمر لم يعدم المصريون أمثلة ليقنعوا أنفسهم به. فهذا هو سيزوستريس الثالث «يقهر النوبيين» و«يرد الآسيويين على أعقابهم» بكلامه فقط، دون أن يضرب بسلاحه ضربة واحدة.[١١] ونال أَخناتون برسالة واحدة منه طاعة والٍ نفاج من ولاته. وفي العصر المتأخر أوصى بعضهم الناس بأن يشربوا ماءً يكونون قد

[٨] المرجع السابق، ص١٩٦ «السخرية من الحرَفِ اليدوية»؛ وانظر كذلك Leclant, 1961, p. 37.

[٩] انظر Lalouette, 1984, p. 50 (Khéti)؛ والترجمة تورد مقابل كلمة hemouou («هو من يشكِّل كل مادة ليعطيها شكلًا، ظرفًا بالقوة للحياة»): وينبني على هذا أن «الخطيب والمثَّال لديهم نفس موهبة بث الحياة في العالم» (الملحوظة رقم ٥، ص٢٩٠).

[١٠] نفس المرجع، ص٢٤٤ (Ptahhotep).

[١١] انظر Lalouette, 1984؛ وانظر ANET, p. 106–109؛ وانظر Derchain (1987, p. 22) الذي يبين أن الملك «فتك بالأجانب دون أن يرمي حربة» و«أطلق سهامًا دون يشد قوسه» «لأن لغة جلالته هي العدة التي تخيف النوبة la Nubie، وعباراته السحرية هي الأداة التي ردت الآسيويين على أعقابهم … وإذا كانت مراسيمه هي التي حددت الحدود، فكلماته هي التي نظمت الشاطئين».

رشوا منه الألواح والتماثيل الجنائزية حتى تتغلغل فيهم القوة السحرية التي بالكلمات المنقوشة عليها.[١٢] هذا السلاح الذي يتسم بالقوة كل القوة — اللغة — ليس التعامل به سهلًا ميسورًا. فمن الممكن أن ينقلب وأن يرتد إلى صاحبه، وكل واحد يعرف أن «الثرثار يثير القلاقل.»[١٣] ولهذا فخير صيحة يمكن أن تقدم إلى رجل سياسة هي: «تكلم عندما تكون قد ملكت ناصية فن الكلام» «فما تجرد من الاندفاع رجل كلامه فظ.»[١٤] وخير الخطباء هو الذي يمكن أن يؤكد شاهد قبره للزائر الذي يطالعه أن «لا قدرة لأحد على أن يجد موقفًا رفع فيه صوته»،[١٥] هو الذي يمكن أن يقال عنه إنه ملك ناصية فن الكلام بفضل ما أوتي من بصيرة.[١٦] وصاحب المنصب الكبير في الدولة «لا يلقي خطابًا إلا عندما يوقن أن في ذلك خير»، «فيضع الكلمة عن بصيرة»، ويعرف كيف يغير النبرة «عندما يكون الهدف المقصود هو الدفاع عن اسم الملك» علنًا أو عندما يكلمه «على انفراد.»[١٧]

ونوجز فنقول إن السياسة هي ساحة الكلمة، وإن الكلمة بحسب استخدامها، تجلب المجد والفخار أو تسبب الذل والعار. وهذا هو الفرعون خيتي الثالث Khéti III (Akhtoy) في وصيَّته الروحية لابنه مريكارع Merikarê يحذره من سقطات الكلام التي يرتكبها الخطباء الشعبيون. في هذا المعنى يقول فيليب ديرشان Philippe Derchain: «فلما أدرك القوة الرهيبة للخطاب الأهوج، سعى إلى إرساء مبدأ بلاغة متحضرة يتعلمها طالبها تعلمه لحرفة في خدمة سلطة نظامية. ولكي يبين في الوقت نفسه تمكنه من هذا الفن الذي يلهج بالثناء عليه، دبج هذا النص بعناية خاصة، وختم الفقرة بالكلمة التي

---

[١٢] انظر Catalogue du musée de Turin, p. 84; Ritner, 1989, p. 106.

[١٣] انظر Lalouette, 1984, p. 50 (Khéti) والملاحظ أن ترجمة فيليب ديرشان Philippe Derchain مختلفة عن ترجمة لالويت Lalouette في شأن الشكل: «من له قلب عنيف، يثير القلاقل في المدينة».

[١٤] انظر Lalouette, 1984, p. 249 (Ptahhotep); p. 205 (satire des métiers).

[١٥] انظر Leclant, 1961, p. 14: كان هذا الشخص «سياسيًّا حاذقًا ... لأنه خدم طهارقه Taharqa فكان سارو sarru طيبة تحت حكم الآشوريين ... وختم حياته الوظيفية في فترة متقدمة نسبيًّا من عصر بسماتيك Psammétique» (ص٢٦٠).

[١٦] انظر Vernus, 1986, p. 29: حو Hou تعني الكلمة الربانية وسيا Sia تعني البصيرة الربانية.

[١٧] انظر Vandersleyen, 1989, p. 148–150 (نقش المدير حينو Hénou).

بدأها بها، كلمة ح م و و hmwu التي تذكِّر تمامًا بالمنظور الحرَفي الذي ينظر منه إلى البلاغة.»[١٨]

على الحكيم أن يكون متحفظًا وأن يقيم بمسلكه الدليل على تحفظه. حتى في النشيد الذي ألف بمناسبة تتويج آشوربانيبال Assurbanipal، في القرن السابع الآشوري، يوصف الملك الجديد بأنه «رجل حويط»، على الرغم من أنه اشتهر بسلوكه الأهوج العارم.[١٩] وسواء كانت صفة الحيطة تعبر عن أمنية أم عن تهكم كاريكاتوري، فقد بالغ البعض في الأخذ بالحيطة مبالغةً شديدةً أحيانًا، فوجدنا الكبار يحتاطون ويتحاشون الدخول في أمور يتصورون أنها لا تعنيهم. ومقارنة تعاليم الرافديني شوروباك Shuruppak (حول عام ٢٥٠٠ق.م.) والمصري بتاح حوتب Ptahhotep (حول عام ٢٤٥٠ق.م.) وتعاليم الكاتب أنئي Anii ١٦٠٠ق.م.) تبين دلالات هذه الكلمة المفتاحية (الجدول رقم ٦-١).

هذه «الحكمة» باتجاهاتها الثلاثة يمكن أن توحي بوجود نظام سياسي شمولي، على عكس الأطروحة التي ندافع عنها هنا. وإذا أخذنا في اعتبارنا تاريخ كتابتها، والسياق الذي تنخرط فيه، أمكننا أن نفسرها على اعتبار أنها شهادات على حذر رجال السياسة المحنكين حيال أنفسهم، عن علمٍ منهم بثمن «الجمل الصغيرة» التي يسر بها الإنسان دون حرص إلى شخص يمكن أن ينشرها علنًا. ولهذا فالتعبير بخطاب مسهب خير من إلقاء كلمات لا حرص فيها — والمناقشة خير من التشاحن ومن الأمر — وهذه نظم ثلاثة من الخطاب نكتشفها في المفاهيم المصرية للبلاغة.[٢٠] ومرة أخرى يوصف المثل الأعلى بأنه الوسط العادل بين فعل السلطة («الملك لا يكفيه أن يأمر ... بل يلزم أن يملك ناصية الفن الذي يمكنه من فرض رأيه فرضًا») وبين فعل التمرد («ما المنازعة إلا نزعة سيئة ينزعها القلب»).[٢١]

---

[١٨] انظر Derchain, 1989, p. 40 وعن كلمة حمو hmwu انظر الملحوظة رقم ٢ ص١٨٠.

[١٩] انظر SAA, II, texte n* 11, p. 26.

[٢٠] انظر Derchain, 1989 حيث نجد في ص٤٢ بيان التعارض بين تعاليم أختوي Akhtoy وأنشودة كاهون Kahoun: «في أحد النصين اللغة أداة الكلمات السحرية القاتلة. واللغة في النص الآخر سلاح لا يمكنه إلا أن يغري ... الأنشودة تتكلم عن تسو tsw وهي كلمات سحرية مسكوكة ... وأختوي يتكلم عن م د ت mdt أي الخطاب الذي يلزم أن يتعلم الإنسان تأليفه.» ولكن هناك في نهاية المطاف د د ت ddt المرسوم المقرر بالأمر (ما قرره وأمر به الملك في ممارسة وظائفه «أقوال» فرعون: انظر ص٤١).

[٢١] نفس المرجع؛ والاستشهاد الثاني من بتاح حتب (Lalouette, 1984, p. 246).

وهناك بديل آخر يعرض لرجال السياسة: أن يصبحوا حسَّابين بغير إحساس ومتشبثين بالحرْفية دون إيمان، أو اصطناع خط سلوك رب أسرة طيب. إذا صدقنا بتاح حتب فإن الاتجاه الثاني يمثل نموذج الوزراء المصريين الذين يصغون دائمًا للآخرين.

«لا يملكن الكِبْرُ قلبك نتيجةً لما تعرف ... فما بلغ أحدٌ آخر حدود معرفة أي فن من الفنون ... وربما كانت الكلمة البهيجة مختفية أكثر من الزمردة، وقد يعثر الإنسان عليها في كلام الخدم الكادحين المنكفئين على البغال ...»[٢٢]

ونحن نتبين ذلك أيضًا — بعد ألفية أخرى — في التعليمات التي أصدرها فرعون إلى وزيره الجديد ريخميرع Rekhmirê.

«لا تصرف صاحب شكوى دون أن تكون قد أصغيت بانتباه إلى كلامه ... وإنما يمكنك أن تصرفه بعد أن تكون قد أفهمته سبب صرفه ... فصاحب الشكوى يفضل أن يُقبل كلامه بقبول حسن على أن يُقضى في شكواه»[٢٣]

وعلى العكس من ذلك: من التدني أن يعير واحدًا من المرموقين أذنه للمتآمرين أو يثق في الشائعات («لا تنقل وشاية، بل لا تسمعها ... وانقل الحادث الذي رأيته بعينيك، لا ذلك الذي سمعت عنه»). والإنسان الشريف يفضل أن يظل مترفعًا عن الدنايا على أن يصبح ذا سلطة («الإنسان لا يكسب شيئًا عندما يشق طريقه بالذراع»)؛ («لم تتح النذالة لأحد أن يبلغ بالسفينة أي مرفأ»)؛ «احترس خاصةً من الحسد». وأخيرًا لا ينبغي لك أبدًا أن تذيع أسرار الآخرين («حذارِ من أن تذيع كلامًا ائتُمنتَ عليه»).[٢٤]

[٢٢] نفس المرجع، تعاليم الوزير بتاح حتب، ص٢٤١، ويلي هذا الكلام في النص: «إذا كنت رئيسًا، فأنصت هادئًا إلى كلام الشاكي، ولا ترده طالما لم يفرغ من تطهير بدنه من كل ما فكر في أن يقوله لك. فالإنسان التعيس يحب أن يغسل قلبه، ويفضل ذلك على أن يرى مطلبه الذي أتى من أجله قد أجيب»

[٢٣] المرجع السابق، خطاب تحتمس الثالث عند استقبال ريخميرع Rekhmirê، ص١٨٣؛ انظر كذلك ANET ص٢٣٥، حكمة أنثوي Anthouy: «إذا كنت شخصًا ترفع إليك شكوى، فكن حليمًا واسمع كلام الشاكي».

[٢٤] انظر Lalouette, 1984, p. 239–242 (Ptahhotep) ويرى فيرنوس Vernus (1997) أن بتاح حتب رفض بشدة أن يقع تحت تأثير «بهارات» (م ا و د ج mawdj أي «تحابيش») أصحاب الشكاوى الذين يأتون لقلب ميزان حكم ما. والكلمة المستخدمة تعني «الميزان» الذي يوزن به ما يُحمل.

جدول ٦-١: النصائح السياسية للشرقيين القدماء.*

| أوتناباشتود Utnapashtude (بلاد الرافدين حول ٢٥٠٠) | بتاح حوتب Ptahhotep (مصر، حوالي ٢٤٠٠) | أنئي Anii (مصر، حول ١٥٥٠) |
|---|---|---|
| لا تكلم مخرفًا، لا تستشر تنبلًا … | لا تكلم كل من هب ودب … | لا تفتح قلبك لغريب. احرص على أن تصون لسانك. |
| احرص على أن تصون لسانك وأن تهذب كلامك. لا تقف في المجلس. | احرص على كلامك عند جيرانك. احكم قلبك، صن لسانك. | قد يكون الكلام الذي ينطق به فمك خطيرًا. |
| لا تحشر نفسك في مشاجرة … فسيطلبون منك أن تدلي بشهادتك … في قضية يكون عليك فيها أن تؤكد أشياء لا شأن لك بها. | إذا كنت رجلًا مرموقًا ذا مقعد في المجلس … فلذ بالصمت. | لا تندس في حشد من الناس. اهرب من كلامهم … حتى لا تستدعى أمام المحكمة عندما يجري تحقيق. |
| لا تفرط في الكلام على سجيتك، بل انتبه إلى ما تقول. لا تفصح عن أفكارك الحميمة حتى لو كنت وحدك. قد تندم على كلام تعجلت فقلته. درِّب نفسك على أن تكبح كلامك. | لا تتكلم إلا بعد أن تكون قد ملكت ناصية فن الكلام. | لا يستهوينك شرب البيرة في حانة البيرة … حتى لا ينقل أحد الصحاب كلامًا خرج من فمك عندما لم تكن تعي أنك نطقت به. |

* المصدر: ANET (Shuruppak) وLalouette, 1984 (Ptahhotep et Anii).

## (٣) آلام السلطة

مثل هذه النصائح تحسم الأمور بناءً على أفكار نوح السومري، وهو الحكيم شوروباك Shuruppak، إن لم تكن بحرفها فعلى الأقل بروحها، وهي أفكار تكاد ألا تكون أقدم من أفكار بتاح حتب:

«يا بني … إذا حلا لملكٍ أن تكون مِلك يمينه،
وإذا ائتمنت على أختامه المصونة

افتح كنزه وانفذ إلى داخله
فما من أحد غيرك يستطيع أن يفعل ذلك.
ستجد بداخله ثروة لا تحصى
فلا تطمع في شيء منها
ولا تدع رأسك تدبر جريمة خفية
فسرعان ما يجري فيها تحقيق
وإذا الجريمة التي ارتكبتها في الخفاء ينكشف أمرها للجميع»[٢٥]

ليست النزعة التسفيهية التي اصطنعها الكاتب السومري شوروباك Shuruppak نقيصة رانت على أبناء الرافدين وحدهم، فلم يخل منها نظراؤهم المصريون. فآراء الكاتب أنيئي الفطينة كل الفطنة، بعد ما يقرب من عشرة قرون من شوروباك، أقل تلطفًا من آراء بتاح حتب، فقد كان أنيئي أشد خشونةً من سلفه النبيل بتاح حتب.

«اختر سؤالًا طيبًا واطرحه، ودع كل سؤال حبيسًا في بدنك. وإذا جاءت الإجابة شرسة، فربما ارتفعت العصا؛ أما إذا تلطفت في الكلام، فسيحبونك دائمًا. لا ترد على رئيس لك إذا تملكه الغضب، وانزل على أمره، كلمه برقة حتى إذا عبر عن نفسه بتعبير سليط: ذلك هو الدواء الذي سيخفف ما يجيش في قلبه.»[٢٦]

الموظف الذي يبالغ في الاحترام والتوقير سيفيد من خضوعه هذا فائدة تتمثل في الهدايا، وسيفيد من تقواه فائدة تتخذ شكل التقدير العام؛ لأنه سيحرص أشد الحرص على أن يراه الآخرون وهو يرفع إلى الرب آيات الحمد والشكر.[٢٧] ثم إنه لا يسعى إلى التشاجر مع جاره، بل يمنع نفسه من الإتيان بأي فعل انتقامي («لا تتسرع في الهجوم على عدوك، دع أمره للرب»، هذا ما قاله أنيئي؛ «دع العداوة للعدو، والحبُّ تُنمِّيه قوةُ إنسان»، هذا ما قاله بتاح حتب Ptahhotep).[٢٨] الموظف الكبير في الدولة يحسب حساب العدوانية

[٢٥] انظر ANET, p. 594–595.

[٢٦] انظر Lalouette, 1984, p. 255 et 258 (Anii).

[٢٧] انظر المرجع السابق، ص٢٥١: «حث على الشهادة بعد أن تكون أمرت بقربان ... فمن الممكن أن يبحث الباحثون عن شاهدك؛ ورتب الأمور بحيث يسجلك على لفافة بردي في تلك اللحظة حتى يمكن أن يراجعوا بعد ذلك ما قد تلقيته» (قربانًا).

[٢٨] نفس المرجع، ص٢٥٧ و٢٤٤.

في الحياة السياسية، وهو ما يصل به إلى حد الدفاع عن مفهوم شديد الكونفوشيوسية عن سلم الطبقات لأن المدينة الطيبة هي:

«المدينة التي تسود فيها الحقيقة
والتي تقوم فيها الاستقامة والعدالة
والتي يكرم الأخ الأكبر فيها أخاه الأصغر ويعامله معاملة إنسانية
والتي تطاع فيها كلمة القدماء وتُتَناقل في خشية
والتي فيها يخشى الابن أمه عن تواضع، وتدوم سلطة القدماء»[٢٩]

المدينة المقصودة مدينة رجال ناضجين، لهم خبرة ثمينة، وما هي بمدينة يحكمها الشيوخ وما هي بمدينة القولُ الفصلُ فيها للأجداد الواهنين. والمنازلة الأدبية بين شجرة الأَثْل والنخلة — نموذج قديم لأمثولتنا التي تدور حول منازلة بين شجرة البلوط والبوص — تكسبها النخلة الجليلة لأنها ثمارها تمنح الرجال الحيوية، بينما خشب غريمتها الذي يسهل تشغيله لا تصنع منه إلا جمادات لا حياة فيها.[٣٠]

وفي مدينة يحكمها التربويون يحدث يقينًا أن يواجه التربويون الصعوبات العمومية العالمية، صعوبات في نقل خبرتهم إلى الشباب. فالشباب في واقع الأمر لا يسمعون النصائح التي يغدقها عليهم المجربون، ويجدون في القيام هم أنفس بالتجارب ما يغريهم. فإذا قدم الأب توصياته الواقعية عارضه الابن مقدمًا ما يرى أنه من البصيرة بمكان:

**الأب:**

«اسمع نصيحة مَن فتح له إنليلباندا[٣١] أذنيه
النصيحة الحكيمة التي يقولها مَن وهبه العقل.
فمِن فمِه تخرج أحكام الأيام الخوالي ...»

**الابن:**

«أما رأي الناصح، يا أبي،
فقد أوليتُه الاهتمام كله: وإليك أريد أن أوجه رأيًا آخر.

[٢٩] انظر ANET, p. 573 البيت ٢٩ وما بعده.

[٣٠] نفس المرجع، ص٥٩٢.

[٣١] Enlilbanda.

... وكلماتي هذه لم يقلها أحد من قبل ...
يا أبي، شيِّد أنت بيتًا ... وفكرْ:
ما الفائدة التي جنيتها منه؟ وطابق بيتك
املأه بالغلال: ويوم يحين قَدَرُك المقدور
سيقيِّمونها بتسعة قرابين، ولكن الموت هو الذي جاء!»[٣٢]

نجد هذه المعارضة التي جرت بين الأب والابن مسجلة بالمحفوظات الملكية في ماري Mari، فهذا هو الوالي الآشوري، الحكيم شمشي أداد Shamshi-Adad يتملكه خوف دائم من أن يكون ابنه الذي أُجلس على عرش المدينة التي تم فتحها لا يزال مفرط الصغر والطيش؟ فلا طاقة له على حس سياسي (ألم يقل له في تهكم ودود «ستظل صغيرًا، ما زلت أمرد لم تنبت لحيتك بعد»؟)[٣٣] الشباب تنقصهم الخبرة نقصًا شديدًا، فلا يزنون الأشياء وزنًا صحيحًا، وهم غافلون غفلة مفرطة فلا يتنبئون بالأزمات السياسية قبل وقوعها. وسواء كانوا هيابين أو انتقاميين، وسواء كانوا يظاهرون بسلطة رخيصة أو بطيش واهٍ لا أساس له، فهم أقرب ما يكونون من البدو الذين يصادفونهم في بداية حياتهم المهنية في مواقعهم الأولى. وإذا هم من فرط ملاحظتهم إياهم، والمرور بهم، ومنازلتهم، ينتهي بهم الأمر إلى أن أصبحوا يشبهونهم.

فأن يكون الإنسان مهذبًا، متمدينًا، مالكًا عواطفه، كل ذلك ثمرة تربية تقرب المواطنين بعضهم من البعض الآخر وتباعد بينهم وبين الهمج المتبربرين. كان أهل الرافدين يرونهم على النحو التالي: «الشعب الذي لا يكبح جماحه، البلد الذي لا يُعَد شَعْبُه ولا يُحصَى ... ملكة الفهم عنده إنسانية، ولكن شكله شكل الكلاب، والألفاظ التي يتلعثم بها ألفاظ الكلاب»

وهكذا فالقدرة على التعبير المتمايز هي الشرط الأول للوصول إلى المواطنة. والانقلاب إلى اللغة المختلطة المضطربة يؤذن بغروب الحضارة. ولكن الكاتب لا حيلة له إلا أن يصف ضخامة الكارثة:

«لقد حمل أوتو[٣٤] معه الفصاحة من المدينة وولَّى ...

[٣٢] انظر Arnaud, 1987, p. 380.
[٣٣] انظر Dossin, 1950, letter 61, p. 119, et letter 47, p. 103.
[٣٤] Utu.

وانسحب المجلس من المدينة.
وما غادرت السفينة المرفأ، حتى استحال الرشد إلى جنون»[٣٥]

عندما يلوذ الشيوخ بالصمت تطفئ المدينة ما لديها من نار. وفي الوقت الذي ينسى فيه المواطنون الفصاحة، يفقدون رباطة الجأش والحس النقدي. وتصبح المداولات التناقضية مستحيلة:

«تحولت غرفة المداولات إلى بيت حجزوا عليه
وأصبح مقر المجلس مهجورًا» (بلاد الرافدين)
«لقد اجتاحوا الغرفة الكبيرة الخاصة» (مصر)

لم يعد هناك شيء يتعلق به الإنسان إلا أن يأمل في يوم فيه.
«يعقد الشيوخ مجالسهم ويسدون النصح والمشورة إلى البلد» (بلاد الرافدين).
«لا يُطرد الرجل ذو العلم عندما يتوسل بكلماته إلى رع» (مصر).[٣٦]

كانت لدى شعراء العصر أسبابهم الوجيهة ليخافوا من سوء المنقلب. فهناك مدن من زمان التراث الشرقي العتيق هُجرت وغطت مكانها رمالٌ صامتةٌ لا تحدِّث أخبارها. ذلك هو عالَم سومر السياسي الهائج المائج الذي استحال فيه فرعون إلى حالة التحجر التي استحالت إليها سدوم وعامورة.

## (٤) مجلس الرجال

من هم «مواطنو» المدن الشرقية في ماضي الزمان؟ هل هم — كما كانت الحال في أوروبا — أولئك الذين يتمتعون بامتيازات؟ هل هم — كما كانت الحال في أثينا — كل أولئك الذين يجلسون في المجالس؟ هل هم الوجهاء الذين كانوا على سبيل التبسيط يسمون «الرجال» (أويلو awîlû في بلاد الرافدين، وريخيت rekhyt في مصر) والذين كانوا يمتازون عن رعايا

[٣٥] انظر ANET, p. 649 البيت ١٥٣ وما بعده، وقد أُخذ منه كذلك الاستشهاد التالي «لعنة أجادي» (La malédiction d'Agadé). وكلمة أجدي مساوية لكلمة أكاد Akkad الاسم الجغرافي القديم لبلاد الرافدين. (المترجم)

[٣٦] المرجع السابق، ص٦٠٧؛ انظر كذلك Lalouette, 1984, p. 226 (Ipou-Our).

المدينة الآخرين الذين كانوا (في بابل وبين البدو الحانيين) يسمون موشكينو mushkenu — «المساكين» عند العرب، ومن الكلمة العربية أخذنا في الفرنسية لفظة mesquins —[٣٧] أو النيميحي nemehy (على شاطئي النيل). كان الوجهاء وحدهم يتصرفون جماعيًّا بما هم أعيان المدينة — بالأكادية qaqqadât âli باسم مجموع المواطنين الذين يسمون mare âli أي أبناء المدينة.[٣٨]

وهناك ما يشهد على الفصل السافر بين النُّخَب وبين الشعب في آسيا الصغرى كلها، حيث استقرت عادة تمييز «المدينة» و«شيوخها» — على سبيل المثال في سوريا «مواطنو إرقاته Irqata وشيوخها» ويتضح في العبارة ذكر المدينة وشيوخها معًا متتابعين؛[٣٩] وفي الأناضول الحيثية تميز النصوص «شيوخ المدينة عن «رجال المدينة»؛»[٤٠] تتكون مجالس المستعمرات من «كبار» و«صغار»؛[٤١] أما في آشور فنجد التمييز ينصب على «الأمراء» و«الشيوخ.»[٤٢] وليس من الممكن في كل الأحوال تبيان المحكات التي يستند إليها التقسيم إلى هاتين الفئتين، ولكن يبدو أن هناك قبولًا بأن هاتين الفئتين لا تكونان طبقتين من نوع الطبقات التي عرفت في فرنسا باسم États في عصر ما قبل الثورة الفرنسية: ومن الناحية الرسمية لم يكن وجود ألقاب النبلاء وامتلاك العقارات يؤثر على أهمية المواقع السياسية

[٣٧] انظر Cardascia, 1969, p. 52 et suiv ص٥٢ وما بعدها؛ ونلاحظ أن دوران Durand (1990, p. 57) يقارن بالبوحروم puhrum الريحسوم rihsum الحاني الذي كان الموسكينوم muskênum يجتمعون فيه: «الموسكينوم muskênum له الحق في الكلام بل له الحق في المبادرة بالمقترحات» وهو لا يقنع بمجرد إعطاء رأيه؛ راجع نوجايرول Nougayrol (في أوجاريت Ugarit يعتبر الموسكينو muskenu قوى عاملة مساعدة تابعة في الإدارة).

[٣٨] انظر Oppenheim, 1964, p. 112؛ وانظر Falkenstein (1974, p. 14) وفالكنشتاين يصف أهل المدينة بأنهم «مواطنون أحرار»؛ وانظر Kupper (1973, p. 169–170) وكوبر يذكر اجتماعًا لقاقَّادات qaqqadât مدينة قا Qâ يستشف مما قاله عاهل ماري Mari زيمري ليم Zimri-Lim أنهم «اتخذوا قرارًا من تلقاء أنفسهم» مما دعاه إلى أن يطلب منهم إيضاحات. وكان الشيوخ عندما يتشاورون فيما بينهم يقولون «لقد عقدنا مجلسًا milkam nîpus»؛ ويشير ريفيف Reviv (1969, p. 284–287) إلى المعهود في سوريا من أن الـ ... -mârû al متبوعة باسم المدينة، يختلفون عن mo'ed الشيوخ.

[٣٩] في المرجع السابق، جاء ذكرهم في الرسالة رقم ٥٩ من تل العمارنة (حاضرة أمينوفيس الرابع).

[٤٠] انظر Archi, 1973, p. 17 et 22.

[٤١] انظر ص٢٨٨ وما بعدها في Larsen, 1976 (kârum saher rabi «المستعمرة، صغارًا وكبارًا»).

[٤٢] انظر Orlin, 1970, p. 164.

لأصحابها.[٤٣] ربما لم يكن الأعيان إلا آباء المدينة، آباء البيوت abû bîti زادت ثرواتهم أم قلَّت، كما هي الحال في كل المنظومات القبَلية في الشرق الأوسط.[٤٤] وقد يدعم هذا التفسير الإشارة إلى الشيوخ، حتى عندما لا يكون بينهم أي أمير، وأنهم كانوا «يتلقون نفس الثياب التي تلقاها العاهل» إذا كان هناك عاهل. ولما كانوا يساوون العاهل في الرتبة، فقد كان لهم أن ينخرطوا في وفد من المبعوثين الملكيين المكلفين بمهام حساسة في الخارج.[٤٥]

## (٥) المواطنون في المجالس

ليست المسألة المطروحة هي أن نعرف هل كانت هناك مجالس أم لا، فقد كانت موجودة ما في ذلك شك، بل أن نعرف تحديدًا صلاحياتها وعددها. والمشكلة معقدة إلى حد ما نتيجة الاستخدام المحلي لكلمة بوخرو(م) التي تدل أصلًا على مجلس الآلهة.[٤٦] وكان الرافدينيون يستخدمون نفس الكلمة في الدلالة على التجمع الذي يشارك فيه الشعب كله في مناسبة ما، وفي الدلالة على مجلس المداولات، ويؤدي هذا إلى سهولة الخلط بين تجمع عام وبين جلسة تعقد خلف أبواب مغلقة. أضف إلى ذلك أن المجلس لم يكن في بعض الأحيان إلا مجلسًا قاصرًا على وجهاء علا الشيب رءوسهم، والنصوص تسميه

---

[٤٣] انظر Bottéro, 1957, p. 230 et 231: بخلاف التعارض بين «أبناء» الكبراء marû saqî وبين العبيد wârdu، لا تميز نصوص ماري Mari الاقتصادية والإدارية «الموظفين» و«العاملين» (القطاع العام والقطاع الخاص). ويرى نوجايرول Nougayrol (1955, p. 179) فيما يتعلق بمدينة أوجاريت Ugarit الفينيقية الموسومة بالتأثر البابلي، أنها كان فيها «نبلاء» comtes (mûdû) بالضبط كأولئك الذين كانوا في مصر (راجع)؛ وينكر أوبنهايم الـ rubê في مدينة Ekron بفلسطين.

[٤٤] انظر Bottéro, 1957, p. 123 والرأي عنده أن الـ bîtu كانت «على الأرجح عائلة بالمعنى الواسع، شيئًا من قبيل الـ hamûlah عند العرب»؛ أما أوبينهايم Oppenheim (1964, p. 112) فيتحدث عن «رؤساء البيوت»؛ ويذهب دوران Durant إلى أنه «من المقبول بديهيًّا أن يكون هؤلاء الأعيان الـ qaqqadâtum يمثلون رؤساء العائلات الرئيسية وأنهم كانوا (أو على الأقل بعضهم) شيوخ المدينة» (راجع Durant, 1990, p. 55).

[٤٥] انظر Archi, 1990, p. 29 et 30 كان المبعوثون من الـ maskim en.

[٤٦] انظر فيما سبق الباب الرابع من كتابنا، وانظر ريفيف Reviv, 1969, p. 285, note حيث يقول: «قد يمكننا أن نقول بأن المقابل الكنعاني لكلمة بوخرو pukhru» الدارج في سوريا المشتق من الجذر Phr, mphrt وphr m'd يرد في الأوجاريتية Ugaritic حيث يدل على مجالس آلهة «أما في السومرية فكانت كلمة مجلس تترجم بـ Ukkin» (انظر في ذلك ليبرمان Lieberman, 1988, p. 129).

بصفة عامة بوخرو pukhru الشيوخ أو الشيَّب shîbûtu.[٤٧] فإذا انتقلنا إلى مصر وجدنا كلمة جاجات djadjat لا تقل عن كلمة بوخرو pukhru في اختلاط الدلالة. فهي تدل على اجتماع هيئة القيادة كما تدل على مجلس إقليمي.[٤٨] وفي الأناضول تنطبق كلمة بانكوس pankus على سلك الأرستقراطيين المسلحين كما تنطبق على مجموع المواطنين. وكثيرًا ما كان الآشوريون أنفسهم يستخدمون كلمة بوخروم pukhrum في الدلالة على «جيش.»[٤٩] ومن هنا فهناك استحالة في أن نعتمد على السجل اللغوي المعروف وحده في إثبات وجود مجالس مواطنين. فالحقل الدلالي لكلمة مجلس واسع جدًّا (وكذلك الدائرة الواقعية المرتبطة به). وينطبق هذا بصفة خاصة على وادي النيل: لنعد لحظة إلى كلمة جاجات djadjat. هذه الكلمة سُكَّت من جذر يعبر عن فكرة «التوجيه»، وتنطبق كذلك على «اللجان» التي تعيَّن لتنجز مسألة أو لتوضحها (بناءً على «مهمة» wapwat). هذا التحديد المدقق بفرق الـ جاجات djadjat عن القِنبت qenbet، وهو ديوان ليس لأعضائه صلاحيات محددة. ونجد في القرى المصرية هذا التمييز كما نجد التوسع التدريجي الذي يفترضه التمييز، بدايةً من المشاركة وصولًا إلى القرارات العامة. في دير المدينة[٥٠] على سبيل المثال يقوم «الرؤساء» الأربعة — رؤساء عمال المقبرة — (وهم رئيسا فريقين من العمال والكاتب ورئيس الرسامين) مجتمعين في شكل هيئة بتمثيل جماعتهم لدى سلطات طيبة (القِنبت آت qenbet aat أي الديوان الكبير لدى الوزير المحلي). وكان يحدث أحيانًا أن يحيطوا أنفسهم بنفر من «مواطنين» آخرين بحسب الموضوعات التي تناقش في ديوانهم الخاص.[٥١] وهناك كلمات أخرى تنافس كلمتَي جاجات djadjat وقِنبت qenbet،[٥٢] وبخاصة مجلس الكبراء zah-serou يجتمعون في ساحة خاصة (هوت سيرو

---

[٤٧] المعنى الأول لكلمة shîbû هو اللون «الرمادي» (انظر AHW, 3, p. 1228). ثم اتسع المعنى وانتهت الكلمة إلى الدلالة على «المسن» أي «الشيخ»، ولكنها قد تدل أيضًا على «شاهد» جدير بالثقة.

[٤٨] انظر فان دِن بورن Van den Boorn, 1988, p. 208 et 218 (والكتابة الدقيقة هي d3d3t).

[٤٩] انظر Macqueen, 1986, p. 76 وJacobsen, 1970, p. 404.

[٥٠] «دير المدينة» موقع أثري جنوب الدير البحري في صعيد مصر. (المترجم)

[٥١] انظر Allam, 1997.

[٥٢] انظر ص٥٣–٥٦ وص١٠٢ وما بعدها من كتاب Quirke (1990) والمترادفات الظاهرية هي shenout, serout, mabayt. وهذه التعريفات، بحسب رأي المؤلف، لا تنطبق على «مجلس وزراء»، بل

النظير الأرضي للمكان المقدس الذي كان تاسوع الآلهة يتشاور فيه) وكان الملك يشارك فيه.[٥٣]

ولما كان مؤرخو المؤسسات الشرقية لا يستندون مطلقًا على الميثولوجيا فإنهم بصفة عامة لا يقبلون بوجود جماعات ذات إدارة ذاتية إلا من منظور الشهادات الكلاسيكية عن فينيقيا. ولكن الملاحظة الأكثر تدقيقًا تثير على الرغم من ذلك استفهامات عن الواقع التاريخي للاجتماعات الكنعانية التي نذكر أنها أحدث بكثير (القرن الخامس — القرن الرابع) على الأقل أحدث بكثير من حيث شكل «المجالس العامة للمواطنين.»[٥٤] ولما كانت هذه المجالس مفتوحة أمام كل رجال المدينة الأحرار، وربما أمام النساء كذلك[٥٥] فإنها بلا شك تمثل نموذج التجمع السياسي العادي في الشرق القديم.[٥٦] ولم يكن العبيد يدخلون في تشكيل هذه المجالس، ولم يكن هذا الأمر يختلف في شيء عما سيحدث في بلاد الإغريق.

---

هي على العكس من ذلك تنطبق على مجموعة بسيطة من الشخصيات الرسمية أو قل على مجموعة من الشخصيات الرسمية، بل حتى على جمع من ممثلي الدولة المحليين.

[٥٣] انظر Moreno Garcia, 1997, p. 54 et 132 وBickel, 1997, p. 115 (الـ جاجات djadjat الإلهي أشبه ما يكون بنوع من المحكمة العليا التي كان أعداء مصر يحاكمون أمامها غيابيًّا، مثل الليبي ميري Méry الذي هرب من الملك ميرينبتاح Mérenptah، ولكنه لم يفلت من حكم الإدانة غيابيًّا).

[٥٤] انظر بوندي Bondi, 1988, p. 126 والمؤلف يؤكد أن الآراء الكلاسيكية قد تعرضت للتحريف من خلال رؤية نكوصية لتاريخ المدن الدول. وكان بوندي Bondi في نشرية سابقة يرى أن صور وصيدا كانت فيهما مجالس شبيهة بتلك التي كانت في المدن الإغريقية إبان فترات الأزمات، وهو ما لم يكن يكفي لإثبات أنها كانت موجودة بصفة دائمة (Bondi, 1974, p. 158-159) أما ويلسون Wilson (1945) فيجد في القصة المصرية عن رحلة أوين آمون Ouen-Amon دليلًا على وجود مجلس (والكلمة الناقصة في خطاب الملك الفينيقي في الصياغة التي وصلت إلينا هي «مجلس» — mw'd أو m'd بالكنعانية: «عندما أسفر الصبح دعا ...؟ ووقف بينهم، إلخ) ويرى برون Bron (1979, p. 68 et 121) أن مجلس رؤساء البيوت أو المواطنين الذين يمتلكون بيوتهم (ba'al) كان يطلق عليه اسم دار dar (على نسق دار بن إيل dar ben il مجلس الآلهة): ومعنى ذلك أن المجلس كان مجلسًا دائمًا والذي يختلف اختلافًا بيِّنًا عن الشعب عندما يتجمع am'.

[٥٥] انظر Bottéro, 1982, p. 18. والفقرة التي وردت في هذا المرجع تدور حول قيام امرأة بكشف سر المداولات: وكان عليها أن تمثل أسرة بأكملها في مجلس الشيوخ لا أن تتصرف لحسابها في اجتماع عام بلا اسم.

[٥٦] انظر Kupper (1973, p. 170-171). ويذكر هذا المرجع مجالس مدن تورقا Torqa وساجاراتوم Sagaratûm وساماموم Samâmum وتيزراح Tizrah وقا Qâ التي جاهرت قاقَّاداتها qaqqadât أي

أما الاختلاف عن الإغريق فيتمثل في أن العبيد إذا تحرروا لم يكن هناك تمييز بينهم وبين المواطنين الآخرين، وكان لهم أن يطمحوا إلى الوظائف العليا، شأنهم في ذلك شأن المهاجرين الذين استقروا بين ظهرانيهم.[٥٧] وليس هناك ما يوحي بأن الأجانب المقيمين كانوا يكونون طائفة قائمة بذاتها من الشعب: فقد كان الأجانب عندما يتخذون مقرًّا دائمًا يعتبرون جزءًا من «المدينة» وليست هناك دلائل على أنهم كانوا مستبعدين من الاقتراع. ولا يبدو أن أي وظيفة كانت مغلقة في وجوههم، وإن لم نكن نجد منهم في مناصب قمة الدولة إلا القليل. كما كان المرتزقة الذين يتفوقون في ميدان القتال يحصلون على امتيازات تشبه أكبر الشبه ميزات الحصول على الجنسية، يشهد على ذلك أن رمسيس الثاني فتح «طريق المدن» إلى محاربيه راكبي العجلات الحربية الذين يحتمل أن يكونوا أجانب.[٥٨]

والنصوص المصرية والرافدينية تجهل ضروب التفرقة السياسية الإغريقية. نجد النصوص المصرية تثبت التعارض بين الوجهاء الذين علا قدرهم تحت السلاح (وهم السيرو serou) أو «الرجال الأحرار في قلب المدينة» (وهم الريخيت rekhyt) — من ناحية، وبين «شباب المبتدئين أبناء العشرين ربيعًا الذين ما يزال الزغب على جلودهم» وغيرهم من «السكان الذين يعرفون استخدام الأسلحة — من الناحية الأخرى. هاتان المجموعتان تبرزان متمايزتين عن سواد الناس» («الشباب والسواد في الطرقات … سيتاح للشباب ساعة من السعادة بجانب سواد الشعب، عندما يلهجون بالثناء عليك وبالتصفيق لك»).[٥٩] أما الوثائق الرافدينية فتقسم شعب المدينة العادي إلى «شيوخ يقدمون نصائحهم»، و«نساء مسنات يوزعن رأيهن»، «شباب صناديد يتنافسون في

مجالسها بالتصميم على الاستقلال باسم المجلس العام للمواطنين، وليس على اعتبار أنهم أعضاء مجلس الأعيان المائتين (ص١٧٢).

[٥٧] انظر Nougayrol, 1955, p. 32 ويقول المؤلف: «لا يبدو أن العبودية تتخذ في أوجاريت طابع صرامة خاص. فالعبيد عندما يتحررون يصلون إلى الرتب العليا، والنساء المحررات يجدن أزواجًا بين الرجال الأحرار.» انظر في شأن الأجانب Kupper (1957, p. 221–222). وجدير بالذكر أن تتبع الأجانب صعب لأنهم يتخذون أسماء محلية، باستثناء الملوك الذين يحرفون أصولهم الأجنبية.

[٥٨] انظر Lalouette, 1984, p. 114.

[٥٩] انظر المرجع السابق Lalouette, 1984, p. 52–54 (Khéti III). نجد نشيدًا موجهًا إلى سيزوستريس الثالث يميز في عصر الدولة القديمة «الوجهاء» و«شباب المحاربين»؛ وإن كنا نلاحظ في ذلك العصر أن

ممارسة الأسلحة»، و«أطفال صغار يلهون في لطف ورقَّة.»[٦٠] وهذا التقسيم يغلب عليه التعارض بين الأعمار، وبين الحرب والسلام، وبين المجال العام (الرجالي) والمجال الخاص (النسائي) على تمييز الأصول الاجتماعية والقومية. نرى ذلك حتى في مصر حيث يدل التقسيم إلى «طبقات» في الواقع على تقسيم إلى أجيال.[٦١]

هذا السلم الهرمي يشهد على رؤية للعالم يسيطر فيها تتابع الدول: كل دولة تنتقل ذات يوم من الشباب إلى الشيخوخة، من اللعب إلى المعركة، من الأسرة إلى المجتمع، بل من مدينة إلى مدينة أخرى. حتى الغنى والفقر يرونهما عابرين: يتكرر الحديث عن العبودية المؤقتة من أجل تسديد دين، وعما يتبعها من الفشل والولولة، من أجل التذكير بأن الثروة عابرة. وينبني على هذا أن الشيء الوحيد الذي له وزن سياسيًّا هو فطنة («كياسة»!) أولئك الذين يعرفون نسبية مركزهم، الذين «عاشوا»، الذين أتموا دورة أطوار نموهم المتتابعة، أي «الشيوخ». وعلى العكس من الشيوخ نجد النساء يرفعن أصواتهن طنانة رنانة ويدلين في كل لحظة برأيهن، والصبية ليس لديهم رأي خاص، والشباب لا يراودهم سوى شيء واحد هو الحرب.

ولهذا فجمعُ الشعبِ كله على رأي واحد تزيُّد لا داعي له، ما دام الشيوخ قد وصلوا مسبقًا إلى اتفاق على موقف. لم يكن هناك لا في بلاد الرافدين ولا في الأناضول — بين مجلسهم الحكيم الذي ينعقد اعتياديًّا ويأخذ بالسرية، وبين التجمع الذي ينعقد لمناسبة ويلم به كل من يقدِّرون أن لهم الحق في أن يقولوا كلمتهم — مكان لانعقاد مجلس شعبي يتكون من العامة أو من المحاربين. والمؤلفون الذين قالوا بوجود منظومة من مجلسين غالوا فأسقطوا على العصر الشرقي القديم تصورًا قوامه ما يعرفونه عن العصر الأنتيكي الكلاسيكي. ولكننا نجد في الدرس الفاحص لحججهم ثروة من المعلومات. يقول صمويل نوا كرامر Samuel Noah Kramer.

---

الريخييت rkhyt فلاحون يتميزون عن المرت mrt — لعل المقصود «أهل المدينة»(؟) — وعن البعت p't الذين لا يعانون من أي ضغوط مادية (راجع Derchain, 1987, p. 22 et 28).

[٦٠] انظر Bottéro, Kramer, 1989, (Inanna).

[٦١] انظر Menu الذي يستشهد ببريستد Breadsted ص١١٧؛ والكلمة المذكورة d3mw (damou) وهي تلك التي وردت في مرسوم رمسيس الثالث (انظر Gardiner, Egyptian Grammar, 1976, p. 603).

«حول عام ٣٠٠٠ق.م. اجتمع أول برلمان نعرفه ... في جلسة علنية مشهودة. كان يتكون مثل برلماناتنا الحديثة من مجلسين، مجلس شيوخ أو مجلس كبار، ومجلس دونه يتكون من كل المواطنين القادرين على حمل السلاح».[٦٢]

ما «الوقائع» الواردة في الكتابة المسمارية؟ ورد فيها أن جلجاميش Gilgamesh، ملك أوروك Uruk، وقد طولب بأن ينصاع في أسرع وقت للملك أكا Akka، ملك كيش Kish، شاور شعبه، وهذه هي الترجمة التي أوردها صمويل نوا كرامر للجذاذة المشهورة:

«عرض السيد جلجاميش على شيوخ المدينة
القضية، وطلب المشورة ...
مرة ثانية قام جلجاميش ...
بعرض القضية على محاربي مدينته
وطلب المشورة.»[٦٣]

ويستنتج أشد المتحمسين أن «الشيوخ ... فضلوا الخضوع بغية الحصول على السلام»، وأن «النواب» فكروا أولًا وقبل كل شيء آخر في الاستقلال. ولما كان جلجاميش قد امتدح اتخاذ موقف صلب لا يلين، فقد أعلنت الحرب. ولم تطل الحرب: فقد تبع انتهاء مهلة الإنذار حصار قصير أحاط بمدينة أوروك، ولم يكن في مقدور ملكها إلا أن يذعن للتفاوض لأنه لم يتهيأ بوسائل تمكنه من المقاومة الطويلة. والشارح العصري للنص يجد فيه الدليل على غياب الإجماع: كان المفروض أن يحصل جلجاميش على موافقة المجلسين حتى يستطيع أن يحاسب غريمه حسابًا عسيرًا.

والتفسير الجريء لهذه الفقرة يستند إلى ترجمة كلمة «محارب.»[٦٤] والكلمة السومرية جوروس gurus (بالأكادية زيكارو zikaru) لا تنطبق فقط على الرجال الذين يحملون السلاح، كما ظن كرامر Kramer، مستندًا إلى بيت آخر من القصيدة الملحمية نفسها

[٦٢] انظر Kramer, 1975, p. 61.

[٦٣] نفس المرجع، ص٦١ إلى ٦٢.

[٦٤] الكلمة المقصودة هي combattant بالفرنسية. وهذه الكلمة الفرنسية تعتبر مناظرًا سيئًا للكلمة الأصلية التي تعني guerrier محارب، ولم يوفق كرامر لأنه ترجم بطريقة حرفية من الإنجليزية إلى الفرنسية، فلم يلتقط المعنى المقصود.

«من هو أشهر المحاربين؟» — مانُّوما ساروح إينا زيگّاري mannuma saruh ina zik-ka-ri — كانت تلك صيحة أطلقها جلجاميش في وجه الرجال المجتمعين؛ ولسنا نرى بالضبط لماذا لا تدل كلمة زيكارو zikaru هنا على «الرجال»، وهو معناها الأول.[٦٥] فمعناها ليس فقط مرتبطًا بالانخراط في مجموعات مستنفرة — لأعمال السخرة أو للمعركة — كما ظن ياكوبسن في وقت مضى قبل أن يفصِّل حكمه تفصيلًا.[٦٦]

ونذكر هنا حالة موازية كاشفة هي الكلمة المصرية نيجيس nedjes التي تترجم عادةً إلى «مواطن»، وحقلها الدلالي يغطي أيضًا مفاهيم «الرجل من عامة الناس» و«المحارب» و«الشاب في عنفوان العمر» وكذلك «المرأة المواطنة.»[٦٧] وتستخدم الكلمة أحيانًا استخدامًا فيه شيء من التهوين، وتستخدم في أحيان أخرى على نحو دارج، وربما وصف صاحب منصب محلي رفيع نفسه بهذه الكلمة على سبيل التفاخر.[٦٨] وهناك من يحبون أن ينتسبوا إلى سواد الشعب، فما كان المواطنون على مستوى القاعدة مجردين من الامتيازات

[٦٥] والقاموسان CAD وAHW يعطيان المقابل «رجل» بالمعنى المزدوج — المذكر والبالغ — ولكنهما يضيفان معنى محارب warrior أو Kämpfer مناضل عندما يذكران «جلجاميش وأكا Akka». أما لامبير Lambert (1987, p. 201) فيلاحظ أن الخاطئ المسكين يسمي نفسه جوروس urus في النص السومري وإيتلوم etlum في النص البابلي — بعبارة أخرى «مواطن من المنطقة الثانية» أو شاب — لأنه لا يستحق الصفة السومرية لو لو lu. lu «رجل» (متوسط العمر، بالغ) أو لأنه لم يعان في صباه. بالنسبة إلى الصياغة الأصلية المحدَّثة الكاملة للقصيدة انظر Cooper, Gilgamesh and Agga ص٢٢٤ وما بعدها أو بوتيرو Bottéro, 1992.

[٦٦] يناقش إيفانس Evans (1958, p. 10) الموقف التي اتخذها ياكوبسن Jacobsen في Primitive Democracy, 1943–1970 (انظر بصفة خاصة الملحوظة رقم ٤٤ ص٤٠٣ حيث التقريب بين كلمة جوروس gurus وكلمة ميس mes التي تعني ... رجلًا أو بطلًا).

[٦٧] الكلمة المكتوبة على هذه الصورة هي ndsw انظر: Wente, 1990, 49, p. 147, 162 (lettres ramessides).

[٦٨] انظر Lichtheim, 1988, p. 30 (لوحة إندي Indi الحجرية وإندي هو رئيس تينيس Thinis) جاء بها: «أنا مواطن، ممتاز في النزال، ورفيق للمناضلين»؛ ويثبت فوكنر Faulkner في قاموسه A Concise Dictionary of Middle Egyptian المقابل «صغير» على اعتبار أنه المعنى الأول: والكلمة مصحوبة بلفظة تحديدية تصبح «رفاق»، «محاربون شجعان»؛ أما ميكس Meeks في Année lexicographique فيورد الاستخدامات التالية: «كائن صغير الهيئة»؛ «الأصغر» (١٩٧٧م)؛ «شاب في عنفوان العمر»، «شجاع» (١٩٧٨م)؛ «متواضع» (١٩٧٩م).

الضرائبية. وأيًّا كان مستوى حياة «المواطن الحر» فقد كان في الواقع «معفى» من الضرائب، ولم يكن عليه من التزام إلا الإسهام العسكري.[٦٩] ومن الممكن أن يكون أصغر سنًّا من أن يستطيع أن يقدم إسهامًا بدلًا من الإسهام العيني، أو أن يكون من شريحة المواطنين الذين «يعفون» من تأدية أي إسهام بدلًا من تأدية الخدمة العسكرية بناءً على لائحة ملكية («لقد أعفيتكم من الضرائب ... وقضيت بأن تقروا في بيوتكم وفي مدائنكم دون أن تؤدوا خدمة الجندي»، هذه عبارة يذكر بها رمسيس الثاني — وكان شابًّا — رجاله الذين لامهم على التخلي عنه في قادش عندما واجه الحيثيين).[٧٠] ومن الممكن أن يكون رجلًا عاديًّا من غير الموظفين حظي بحماية من تعسف موظفي الدولة معه في ممارسة نشاطه المهني.[٧١] والخلاصة أن النيدجيسو nedjessou لم يكونوا فقراء ولا شخصيات بارزة «وار» war، ولا رسميين «سيرو» serou ولا نبلاء «باعات» pa'at ولم يكن النيدجي nedje «بحاجة إلى وسطاء أو رؤساء ليعبر عن رأيه ... ولم يكن ملزمًا بخدمة الملك أو سيد آخر ليكسب قوته، لأنه يملك ميراثه الخاص الشخصي ... بل إنه فعَّال في القتال»، وهذا ما يشهد على أنه كان يعتز بأنه — على عكس الهوبليت hoplites المحاربين الإغريق — يقاتل من أجل بلده. وهو أخيرًا مرتبط ارتباطًا وثيقًا بـ «مدينة» يحميها الملك.[٧٢] ولهذا فمن المحتمل أن يكون عضوًا في جاجات djadjat أو في قِنبيت qenbet محلي. كذلك في بلاد الرافدين كان مواطنو العديد من المدن ينعمون

[٦٩] أوجه الشكر هنا إلى إريك دوريه Éric Doret من جامعة جينيف ولاني بل Lanny Bell من جامعة شيكاغو على ما قدما إليَّ من عون عن طيب خاطر، وأنا مدين لهما بمناقشة مناسبة حول هذه المفاهيم. «المواطنون الأحرار» هم ndsw w'b «رجال من البسطاء المعفيين من الضرائب»؛ ويترجم هيلك Helck (1977, p. 61) نص ‎§‎٣٥. ١٠٩ كما يلي: «١٠٠٠٠ من المواطنين ومن الأحرار بلا ضرائب»؛ أما ميكس Meeks (1978) فهو أكثر اقتضابًا: فكلمة وعب w'b منفردة مقابلها «مواطن حر». ولنلاحظ أن إحدى الفئات الخمس التي كانت تتناوب القيام بالمهام الجماعية كان اسمها nds.

[٧٠] انظر Lalouette, 1984, p. 114؛ في نص تعليم ميريكارع Merikarê (ص٥٤) نقرأ أن مواطني مدينة ميدينيت Medenyt لم يكونوا يحملون السلاح: وكان «الرجال الأحرار» في حالة نشوب معركة يبعدون عنها، بينما يحارب بدلًا منهم من يستنفرون للقتال (وعددهم بين ٨٠٠٠ و١٠٠٠٠).

[٧١] انظر Kruchten, 1980, p. 32 وفيه: نمحي (نيمحي) nmhy (némehy) «شخص غير منخرط في سلك الدولة» على عكس س رو (سيرو) srw (serou) الموظف.

[٧٢] انظر Moreno Garcia, 1997, p. 33, 35, 39, 47.

بوضع استثنائي هو الكيديسنوتو kidisnutu (وهو وضع ناجم عن حماية إلهية يشهد عليها نُصب حدودي — كيدينو Kidinnu — يقام على مدخل المدينة) ولهؤلاء حصانات يضمنها مرسوم.[٧٣] ونحن نتفهم ما ظنه نفر من العلماء الكبار الذين تخصصوا في دراسة المجتمعات الشرقية التي يبدو أن بنياتها تلتقي على هذه النقطة، فاستخلصوا أن هناك مساواة دستورية بين «الشيوخ» و«الشباب». أما أن يستخلصوا من ذلك وجود مجلسين منفصلين، مجلس «الشيوخ» ومجلس «النواب» فهو استخلاص أضعف أساسًا من الاستخلاص الأول. أما التحجج بقصيدة الخلق البابلية التي ورد بها تباين بين البوخرو pukhru وهو مجلس الآلهة وبين الكارو karru وهو مجلس الكارو، فهو تحجج لا يقل تعسفًا، فلم يكن الكارو شيئًا آخر سوى مجلس عائلي قام على هيئة اتحادات التجار الذين يربطهم بعضهم بالبعض الآخر رباط قرابة (أعني تجار الكاروم karum وهو المرفأ أو المركز التجاري).[٧٤]

ومنذ أن فتح باب المناقشة في هذا الموضوع، ازداد الانصراف عن تصور قيام مجلس ثنائي. وربما لم يكن الحديث عن مجلس ثنائي في بلاد الرافدين يزيد على كونه صورة من صور البلاغة: أغلب الظن أن مؤلف أسطورة جلجاميش أراد أن يحترم التراث الأدبي الذي كان يقيم دائمًا رباطًا بين «الشيوخ» وبين «المدينة»، فاخترع «مدينة» قاصرة على الرجال في سن النضال. ولعله تزيَّد فحاول أن يبرر ضربة جلجاميش التي لا سبيل إلى تفسيرها والتي تمثلت في القيام بعمل غير مشروع ضد إرادة أعيانه، في الوقت الذي كانت الأسرة الحاكمة فيه في عصر كتابة هذا النص قد اغتصبت عرش كيش Kish وسعت إلى جعل الناس ينسون فعلتهم النكراء هذه. ومن هنا فإن الابتداع الخيالي القائل بوجود مجلس شورى أعطى موافقته لجلجاميش، وهو المؤسس المفترض للأسرة المالكة التي يرجع نسبها إليه، أمر ضروري من الناحية السياسية.[٧٥] وهناك وثائق سابقة جاء بها أن إنسيوكيشدانا Ensukeshdanna، ملك أراتَّا Aratta لم يحصل على موافقة الشيوخ على حصار مدينة أوروك Uruk. ولما كان قد أرجع فشله في المعركة إلى لامبالاة الربة إنانَّا Inanna، فقد حاول أن يرسل إليها رسولًا ليعود بنبوءة طيبة، فلم يقبل أي جندي

[٧٣] انظر Oppenheim, 1964, 120–122.

[٧٤] انظر Garelli, 1963, p. 172.

[٧٥] انظر Katz, 1987, p. 100 et 107.

من جنوده القيام بهذه المهمة، إلا البطل لوجالباندا Lugalbanda، الذي حُبيَ بقدرات سحرية جعلت إخوته ورفاقه المكذِّبين يضطهدونه. هذه الحكاية التي هي خليط من المصادر الميثية والمصادر البطولية، تبين أن تيمة رفض الشيوخ الموافقة وتيمة الجدارة التي أتاحت للشاب وحده الصعود الاجتماعي، كانتا موجودتين في الأدب السومري قبل جلجاميش بوقت طويل.[٧٦] وفي نصوص أحدث، مثل التوراة (التوراة، الملوك١، الإصحاح ١٢)، نجد الشيوخ — زينيقيم zeneqîm — ينصحون رحبعام بأن يقبل طلب يربعام بينما يدفعه الشباب (الأحداث) — جيلاديم jelâdim — إلى أن «يقف موقف صلابة لا تلين.»[٧٧] فالتيمة كانت موجودة في الزمن الشرقي الأنتيكي العتيق وجودًا لا مراء فيه يجعل من الصعب أن ننسب إلى القطعة التي اختارها كرامر الدقة التاريخية التي يضفيها عليها.

ويمكن أن نخطو إلى أبعد من ذلك، فنلاحظ أن خطاب جلجاميش يتجه دون تمييز إلى «الشيوخ» وإلى الآخرين. والملك هنا أبعد ما يكون عن أن يضع فئتين إحداهما ضد الأخرى، بل هو يدغدغ شرف أولئك الذي دعاهم إليه مذكرًا إياهم بأن اللهجة الشعبية تقسم الرجال إلى فئتين:

«هؤلاء الذين يقفون أو أولئك الذين يجلسون
هؤلاء الذين يمتطون متون الخيول مع ابن الملك
أو أولئك الذين يضربون الحمير بالسياط.
من هم هؤلاء الذين ستكون لديهم الشجاعة لخوض غمار الحرب؟
أنتم لن تخضعوا لبيت كيش،
ونحن لن نُضرَب بأسلحته.»[٧٨]

لو كان الأمر أمر «فئتين» من قبيل الاتحادات المهنية، فما كان من الممكن أن يكون هناك تعارضٌ بين الرجال المسلحين (صنوف من الفرسان ... يسيرون على أقدامهم أو

[٧٦] انظر Alster, 1990 وانظر Jacobsen, 1970, p. 371.

[٧٧] انظر Finet, Le trône et la rue en Mésopotamie, 1973, p. 17.

[٧٨] هذه الترجمة تفضل فأعطاني إياها بكل المودة ميجيل سيفيل Miguel Civil في المعهد الشرقي بجامعة شيكاغو في ٣٠ أكتوبر، ١٩٩٠م وأعبر له هنا عن جزيل شكري.

يركبون الحمير، فلم يدخل الحصان بلاد الرافدين إلا بعد ذلك بحين![٧٩] وبين خيَّالة افتراضيين يستحثون ركائبهم، وإنما يكون هذا التعارض بين الرجال المسلحين وبين التجار. كان التجار في ذلك العصر يسيِّرون قوافل من الحمير (كانوا يحثونها بضربها بالسياط من حين لآخر). وفي هذه الحالة إذا اتبعنا نظام النص يكون المناضلون أرستقراطيين يجتمعون وقوفًا في الغرفة العليا، بينما تتكون غرفة التجار والأعيان السفلى من كبراء «جالسين» (أي «شيوخ»).[٨٠] فإذا علمنا أن كرامة الشباب المحاربين المسمون ماریانی maryani كانت مريبة في كل المنطقة بين النيل ودجلة، بدا لنا هذا التفسير بعيدًا عن الاحتمال، كان هذا الاسم — ماریانی maryani — الذي يترجم إلى «حوذيين» يستخدم تهكميًّا للدلالة على «رجال مسلحين من طبقة عالية»[٨١] كما يستخدم تهكميًّا للدلالة على مرتزقة هندوروبيين قادمين من الأناضول ومن أرمينيا وباكتريان (شمال أفغانستان الحالية).[٨٢] ويبدو لي أن الأقرب إلى المعقول أن نرى في هذه الإشارة معارضة بين أمزجة الشخصيات. فكل رجل يمر بحالات مزاجية نفسية مترددًا بين الوهن والحمية. ولقد حاول جلجاميش أن يقلب مزاجهم وأوشك أن ينجح في محاولته؛ ولكن الأسفَ مَلَكَ نفوسهم عندما حوصرت المدينة، فعاد مؤشر الميزان إلى وسط القلب، من يمينه أمزجة سياسية، ومن شماله أمزجة سياسية عكسها، مما اضطر الملك إلى التفاوض بغية التوصل إلى حل وسط. وإذا كنا مصممين تصميمًا مطلقًا على تقسيم العقول إلى مجموعتين، مجموعة الأكثر خبرة ومجموعة الجسورين، فإننا نجد أنها جميعها ظلت على الرغم من ذلك متحدة من أجل مناقشة قضية استثنائية، بناءً على طلب الملك.[٨٣]

---

[٧٩] انظر Kupper, 1957, p. 37: «كان الحيوان الكريم في نظر الأكاديين هو البغل ...؛ أما الحصان فكانوا يربطونه في عريش الجر، ولم يكونوا يركبونه»، إلا بين البدو الحنيين الذين ربما كانوا الوسطاء بين الفرسان الحوريتيين والحوذيين الأكاديين.

[٨٠] يميل ياكوبسن إلى هذا التفسير لأنه يعتقد أن الغرفة السفلى كان يعمرها الحرفيون لا المحاربون، والغرفة العليا كان يعمرها «آباء المدينة» لا النبلاء. انظر Jacobsen, 1943–1970, note 44, p. 403.

[٨١] انظر Schaeffer, 1975, p. xi.

[٨٢] انظر لالويت Lalouette (1984) الذي يقر هذا المعنى الأخير في ص٩٩ بالنسبة لمصر، وكذلك المعنى العام «محارب» في ص١٠٦؛ ويذكر أوبينهايم Oppenheim 1964 في ص٣٥٩ أنهم يطلق عليهم اسم sakkanakê في Ekron بفلسطين.

[٨٣] أنا مدين بهذا التفسير لميجل سيفيل Miguel Civil قدمه إليَّ في أثناء حديث لنا في يوم ٢٢ أكتوبر ١٩٩٠ في شيكاغو.

وهناك شواهد أخرى تتضافر معًا لتستعيد صورة الحوار بين الشيوخ والشباب. ويذهب أحدها إلى أن شابًّا خاطب من هم أكبر منه سنًّا على النحو التالي:

«أمثل رجال لا يقاتلون
سنأكل الخبز وكأننا نساء،
فهل نحن خائفون؟ هل ترتعد فرائصنا
كأننا نجهل الحرب؟
ألا إن الزحف إلى المعركة هو في نظر الرجال يوم العيد الحق»
كما يذهب إلى أن أحد الشيوخ رد عليه قائلًا:
«لقد أردتَ المعركة وضيعت منها أكثر من ...
لا تدع التيار يجرفك ...
إلى معركة أكثر ضخامة من تلك بكثير»[٨٤]

ولنفترض على الرغم من كل ذلك أن المعارضة لم تكن بين توجهات مزاجية بل كانت معارضة حقيقية بين أشخاص، بين «الشيوخ»، الذين كانوا آنذاك أكثر أهمية، وبين «الشباب». في مملكة إيمار Emar التابعة للحيثيين، كان للشيوخ الحرية في بيع أراضيهم التي لم يكن إلا جزء منها ملكية عامة، ويتيح لنا هذا أن نخمن وجود رأسمال عقاري.[٨٥] ويطلق على الشيوخ في اللغة الآشورية القديمة «الكبراء»، بناءً على السن، بلا شك، ولكن أحيانًا بناءً على الثروة. ويبدو أن المحك الثاني — الثروة — يرتبط بالأول — السن — (فكلما تقدم الرجل في السن زاد مقامه الشرعي متحدثًا بلسان شيعته، وزادت فُرَصُه في أن يكون ثريًّا، ولهذا كان الأفضل ترجمة كلمة «كبير» ب «معتبر»، بالمعنى المزدوج للاعتبار الذي هو القدر والمال. في هذه الحالة ستكون فرضية وجود مجلسين قائمة على التفاوت بين سلطة «الشيوخ» وسلطة «الشباب»، وستكون دعوة الشباب خاضعة لسماحة الشيوخ. والمقارنة بين المؤسسات النيابية في مدينة أوروك — مدينة جلجاميش السومرية في الألفية الثالثة — وبين المؤسسات النيابية في آشور، والمؤسسات النيابية في المستعمرات التجارية في الألفية الثانية تدعو المختصِّين إلى إعادة النظر في فرضية المجلسين

[٨٤] انظر: Bottéro, Kramer, 1989, p. 683 (Erra) et 345 (Ninurta).

[٨٥] انظر Emar, un royaume de l’Euphrate au temps des Hittites, 1982, p. 8.

من منظور مختلف. لنقرأ على سبيل المثال الخلاصة التي خلص إليها موجينس تروله لارسين Mogens Trolle Larsen.

«كانت إدارة مستعمرات (الآشوريين في قابودوقي cappadoce)[٨٦] ترتكن على منظومة المجلسين، وكانت العلاقات بين «الغرفتين»[٨٧] تطابق تطابقًا كبيرًا ما هو قائم في منظومات شبيهة، على سبيل المثال تلك التي قامت في المدن — الدول الإغريقية ... ويذكِّرنا هذا ... بـ أثينا ... حيث كان (مجلس) البولي boulé يعكف على كل الموضوعات قبل أن تناقش أمام (مجلس) الإكليزيا ekklesia فكان من الضروري إعداد ما يشبه القرار المبدئي probouleuma حتى تتم دعوة المجلس للانعقاد كذلك. ومن الممكن أن نجد منظومة شبيهة تمامًا ... في أسبرطة حيث كان مجلس الشيوخ الجيروزيا gerousia له وحده الحق في رفع مسائل إلى المجلس لاتخاذ قرارات»[٨٨]

وحيثيات الحجج هنا مغرية؛ ولكنها على الرغم من كل شيء تبدو قليلة التطابق مع العمل الحقيقي للبرلمانات ذوات الغرفتين، فهي تلتزم بالاشتغال بالنصوص نفسها. ولكنها لا تمنع من أن يكون هناك تفسير أكثر بساطة، هو وجود لجنة «في قلب» المجلس تتكون من شخصيات تعتبر أرفع مكانةً وأكثر تمثيلًا من الآخرين، ولكنها قد تدعو لجلسة عمومية أحيانًا إذا لم تتمكن من اتخاذ القرار وحدها. والوثائق السومرية من الألفية الثانية تذكر اجتماعات لمناسبات يعقدها قضاة المدينة ومواطنوها في ساحة المعبد أو على باب نينورتا Ninurta.[٨٩] وينصب الحديث في النصوص الآشورية بقابودوقي على «لجان» وعلى «مجلس عمومي plénière للمستعمرة» (karum kanesh saher).[٩٠]

والجهد الذي بذله لارسن ومن لف لفه للتدليل على تطابق برلماني جهدٌ محمود يهدف إلى إثبات أن المجالس الرافدينية تشبه المجالس الإغريقية (أو الأمريكية). وهو عمل جدير بالاهتمام ولكنه غير مناسب لمقتضى الحال لأنه يعتبر بعض الخصوصيات الغربية

---

[٨٦] في آسيا الصغرى. (المترجم)

[٨٧] المجلسين. (المترجم)

[٨٨] انظر Larsen, 1976, p. 295–296.

[٨٩] انظر Lieberman, 1988, p. 133.

[٩٠] انظر Ichisar, 1981, p. 1370 جمة اللوحة BIN IV 130: «هناك الوثائق التي دونها المجلس العمومي كاروم كانيش karum Kanesh ... وختمها في صندوق»).

بمثابة محكات عالمية عمومية للديمقراطية،[٩١] يصل إلى حد البحث عن آثار عن أجورا agora أو فوروم forum ليس عليها من إشارة إلا تلميح مكتوب إلى «بيت مجلس» bît pukhru لم يعثر عليه أحد إلى يومنا هذا.[٩٢] أم هل يجب علينا أن نستنتج أن المجالس الرافدينية والمصرية كانت مختلفة اختلافًا جذريًّا عن نظائرها الإغريقية والرومانية؟ أما كان الأوفق أن نغير المنظور؟ هي مجالس كانت تجتمع مرات أكثر مما يمكن أن تتيح لنا مفاهيمنا عن الطبوغرافية السياسية افتراضه، ولكنها لم تكن تنعقد في المكان الذي ظللنا نبحث عنها فيه. وإذا أخذنا في اعتبارنا الأصل القبلي لمجالس الأعيان الرافدينية («أعيان» جمع «عين» في لغة العرب) وجدنا مجالس الأعيان تنعقد خلف أبواب مغلقة في بيت من البيوت العادية أو في مضيفة،[٩٣] وكان ذلك شيئًا يميزها عن المجالس الإغريقية التي كانت تظاهر بما فيها من تقسيمات. وكانت المداولات على الرغم من ذلك تتحرى المناقضة إلى حد كان يتسرب معه عَرَق الاختلافات إلى الخارج.[٩٤] أضف إلى ذلك أن المكان العام المفضل

---

[٩١] هذا هو وضع جانكوفسكا Jankowska الذي يرى أن «المدن — الدول» الشرقية مثلها مثل «المدن — الدول» الإغريقية تهيمن عليها الأسر الكبيرة التي تصوت بشكلٍ ما على الميزانية التي يمكن أن يستخدمها الملك للصالح العام.

[٩٢] انظر إلى Finet, Le trône et la rue en Mésopotamie, 1973, p. 17–18؛ ويزعم أوبينهايم Oppenheim (1967, p. 10) أنه لم يكن هناك مكان يمكن أن يدلف إليه أعضاء المجلس جميعًا، وقد كانوا في أغلب الأحيان يعقدون اجتماعهم في ساحة المعابد والقصور (على «بابها») كما يقول النص على وجه الدقة، ذاكرًا على وجه التحديد «رجال بابهم» awîlî sha bâbisummu. انظر كذلك Lieberman, 1986, p. 184 (أعضاء مجلس نيبور Nippur وقضاتها يعقدون جلستهم على باب نينوستا Ninusta)؛ وارجع إلى Lichtheim, 1988 وهو يذكر في ص٥٠–٥١ أن موظفًا، ربما كان عضوًا في الديوان الملكي، «كان يقوم بالعمل على الباب ... ليبعد الناس مسافةً» و«يقدم تقريرًا إلى الملك في لقاء خصوصي» «ويجلس بجانبه يوم انعقاد المجلس»؛ وفي ص١٠ من نفس المرجع يصف شخص آخر نفسه على أنه «عميد البوابة» shmsw وربما تعني التسمية «مرسال» مهمته نقل الرسائل إلى خارج القصر، على نحو ما جاء في Allam, 1997, p. 3؛ ويذكر ريفيف Reviv (1969, p. 291) أنه كان هناك في قلب حزب «أبناء مدينة» أوجاريت Ugarit «رجال من بوابتها» awîlî sha bâbisummu لعلهم كانوا رؤساء أحياء أنابتهم دوائرهم لمجس الشيوخ.

[٩٣] في اللغة الآشورية القديمة بيت وبري bît wabri انظر في ذلك Larsen, 1976, p. 279؛ وهو «المضيفة» بالعربية (يكتبها المؤلف mudif. المترجم)

[٩٤] يذكر بوتيرو Bottéro, Les pouvoirs locaux, 1982, p. 18: «كان يحدث بالفعل أن يختلف المجلس (puhrum ûla imtagar) بل أن ينفض دون الوصول إلى نتيجة» (puhrum ihhepe ul isser).

لدى الشرقيين لم يكن الساحة الكبيرة التي تصب فيها كل شوارع مدينتهم، بل الرواق الذي يضمن الاتصال بين المكان العام والمكان الخاص، بين الملك والمواطنين، بين المقدس وغير المقدس. والحال في بلد الرافدين كالحال في مصر وفي غيرها حتى نصل إلى العثمانيين الذين ظل «الباب العالي» عندهم مشهورًا بحق، كان المكان الطبيعي للتجمع هو البواكي بعد حنية الباب التي يمر من تحتها كل واحد عندما يكف عن العمل الحرفي ليصبح من أصحاب المناصب أو بالعكس عندما يترك شارات المنصب ليعود مرة أخرى مواطنًا عاديًّا يتنقل بين المصلحة العامة وبين الجماعة العرقية التي ينتمي إليها. ويرجع تفضيل الشرقيين للأعتاب إلى تمدين قوامه الأحياء التي توضع «أبوابها» تحت مسئولية رئيس.[٩٥]

ولائحة الوزراء المصريين وصفاتهم تذكر بإلحاح وظيفة الوزير بما هو «حارس الباب» (و«ساحات محاكم» أول درجة هي «أبواب»، وساحات محاكم الاستئناف هي «أبواب كبيرة»). وتعتمد كل الإدارة الفرعونية على هذه المجالس التي كانت تنعقد علنًا مفتوحة على أعتاب عالم السلطة السرية. وإذا نحن دققنا في معنى هذا اللقب («حارس الباب»)، جاز لنا أن نفهم أنه يشير إلى أبهاء استقبال مسقوفة تسبقها أروقة ذوات عمد، كانت تستخدم لأغراض المداولات وهي ما تقوم عليه الشواهد في مصر من عصر الدولة القديمة إلى زمن البطالمة.[٩٦] كان الملك في زمن الدولة الوسطى يظهر هنا، بينما كانت مداولة تجرى بدونه من أجل أن «يستشير معيته، رجال البلاط وموظفي الديوان». ثم ينسحب بعد ذلك محيِّيًا البعض على التوالي فوق درج بهو اللقاء، وينتهي التجمع بتفرق المشاركين،[٩٧] فيدلف نفر منهم إلى الداخل، ويلم آخرون بالأجنحة الخارجية.[٩٨] كانت

---

[٩٥] انظر Bottéro, 1957, p. 226 ويذكر أن أحياء المدينة (البابتو bâbtu) لها رئيس (وكيل wâkil). وارجع إلى Durand (1987, p. 45) وجاء به «أن ماري Mari البابانو bâbânu (ذلك الجزء من القصر الذي يحف بالباب bâbu يتمايز عن البيتانو bîtânu) ذلك الجزء المخصص للبيت (بيتو bîtu أي الجناح الخاص)».

[٩٦] انظر فان در بورن Van der Boorn, 1985, p. 6–8، وهو يشدد كذلك على أن هذه الأروقة كانت تؤدي دور القناة، ويستند في ذلك على التحليل اللغوي الفيلولوجي حيث تعني كلمة ودع wd’ «فصل يفصل، قسم يقسم». وقد جاء في مرسوم حورمحب أن القانون هو قانون عريت ’ryt، أي أبواب تنقل إلى العالم غير المقدس كلمة فرعون المقدسة (ص٩–١٤).

[٩٧] انظر Derchain, 1997, p. 39.

[٩٨] هكذا يفرق كيرك Quirke (1990) بين موظفي القصر وموظفي السلطة بعضهم في مواجهة البعض الآخر.

الحال على هذا النحو منذ وقت قديم يرجع إلى ما قبل الأسرات، عندما كان الملك يعقد جلسته الاستشارية تحت مظلة شرفة، يساعده ياوره، قبل أن يبرح الساحة المقدسة التي هيئت على هيئة التل الأول. وفي زمن الدولة القديمة كان الملك يطل من خلال «نافذة الإطلالة» التي يرقى إليها من فوق سلم يقوم وزير بحراسته حراسة يقظة. ويدل الاحترام الصارم لهذه المراسم على أن المجلس الذي يدور الحديث عنه هو نوع من حكومة يترأسها فرعون، يشهد على تطابق القرارات التي يتخذها المجلس في انعقاد خاص مع الصالح العام، ويعين رئيس العمل الذي يصدع بالتنفيذ والمتابعة. و«رجل العمل» هو «ذلك الذي يحيل إلى الفاعلية» الرغبة الملكية، تلك التي يرسلها الملك من أجل هذا الهدف إلى خارج القصر. ولكن من الممكن أيضًا عن طريق تبديل بلاغي عجيب الكشف عن واقع باد وتلاشى، فيكون المقصود «ذلك الذي تلقف النصيحة» التي أزجاها الملك أو الرأي الذي رآه (رع)، فتكون الجملة ذات معنى خفي ويكون معناها أن المنَفِّذ سمع توصيات المعية كما صاغها فرعون.[٩٩] وفي بعض الحالات المعينة (وفي عصور أخرى) كان من الممكن أن يكون تجاوز المهمة المنوطة بعضو من أعضاء المجلس مجرد تفويض سلطات، نظرًا لأنها كانت تقود الملك إلى وضع كل أعضاء المجلس تحت المسئولية المؤقتة لشخصية بارزة.[١٠٠]

ولكن هناك أماكن أخرى تتم فيها اجتماعات تناقضية، نذكر: خيام هيئة القيادة العسكرية في حالة الحرب، وفيها تحسم الأمور المدنية العليا، على نحو ما تبين لنا مغامرة سنوحي الذي اضطر إلى أن يخرج إلى المنفى عند البدو بعد أن سمع الكثير عن تدبير مؤامرة في مضرب الخيام. ونحن على معرفة جيدة بما يحدث في داخل مجالس الحرب استقيناها من قصص انتصارات فرعون؛ ففي عشية معركة مجدو Megiddo

---

[٩٩] المقصود توصيات المجلس (جاجات djadjat) أو مجلسه الخاص (smrw n stp s3) كما صاغها الملك في «كلماته» (انظر المرجع السابق، ص٣٩ وص٤٣–٤٤). انظر كذلك Moreno Garcia, 1997, p. 54 (الملك يتلقى المشورة من «غرفة الأعيان» zh n srw حيث يشنون هجومًا «قوامه البلاغة والحكمة والأفكار النيِّرة» لكي يجذبوا الاهتمام إليهم). وفي عصر المملكة الحديثة كانت التعيينات والترقيات تتقرر هناك (Kitchen, 1982, p. 71).

[١٠٠] انظر Vandersleyen, 1989, p. 151–153 (كذا يفخر حينو Hénou بأن «مجلس جلالته» قد وُضع «تحت إمرته» — ذلك المجلس الذي كان أعضاؤه يقدمون إليه «تقريرًا عن المهام» المنوطة بهم — وهو ما كان يتيح له، بحسب رأي المؤلف أن «يُؤَلِّه نفسه»).

جمع تحتمس الثالث ضباطه. كان عماله الآسيويون الثائرون قد تحصنوا في المدينة الفلسطينية. هل لا بد من محاصرة المدينة بغية تنفيذ سياسة هجومية ومكلِّفة لاسترداد المدينة؟ «قولوا لي ما رأيكم في هذا»، هذا هو السؤال الذي وجهه الملك إلى الرؤساء العسكريين الذين كانوا ينفرون من اتباع استراتيجية هجوم تضطرهم إلى سلوك طريق ضيق منحدر لا يمر فيه الجند إلا واحدًا وراء الآخر على خط ضيق. وأحس الضباط بالحرج وهم ينقلون إلى فرعون ما يجيش في نفوسهم.

«أليس صحيحًا أن على الخيول أن يسير الواحد وراء الآخر، كذلك الجيش والأفراد؟ هل ستستمر طليعتنا في النزال، بينما مؤخرة الجيش ... لا تستطيع الاشتراك في المعركة؟ ثم إن هناك طريقين: أحدهما يبدو لسيدنا أفضل ...؛ والآخر ينتهي عند شمال مجدو. فليتقدم سيدنا على أيهما يلوح لقلبه أفضل؛ وليتصرف على أية حال بحيث لا يكون علينا أن نمشي على أرض وعرة.»[١٠١]

هذا الرأي يعتبر درة من درر البلاغة الدبلوماسية، وهو يشدد من جديد على أهمية المعارضة المقننة بين ملك شاب متلهف ومستشارين سيطروا على عواطفهم المتأججة. ولقد عُرف تحتمس الثالث بصلابته، ولكنه على الرغم من ذلك لم يلق من الصعوبات في الانتصار لوجهة نظره أقل من تلك التي لقيها جلجاميش. ولقد طال النقاش إلى ما يوشك أن يكون الأبد: بعد فحص المعلومات الأخيرة عن مواقع العدو «استمروا في مداولات حول خطة الزحف الشهيرة»، هذا ما ذكره فرعون بدقة في مذكراته بنبرة من الضيق. قال لرفاقه محتدًّا: «من منكم تمنى أن يسلك الطرق التي تحدثتم عنها فليفعل.» اضطروا صاغرين متبرمين إلى الانصياع للملك، ولكنهم رفضوا أن يمنحوه امتياز قرار الهجوم على العدو قبل أن يعاد تجميع الجيش كله.

«نرجو سيدنا المقدام أن يصغي إلينا في هذه المرة، ونرجوه أن يحمي من أجلنا مؤخرة الجيش ... فتوقف صاحب الجلالة الملك ... من أجل أن يضمن حماية مؤخرة جيشه.»

ولكن صاحب الجلالة لم تنته آلامه. فقد كان عليه أن ينتظر إلى أن يأخذ ضباطه الكبار أنصبتهم من الغنيمة بعد أن انتصروا في المعركة الأولى، بدلًا من أن يسارعوا إلى

[١٠١] انظر ص٩٣ وما بعدها من (حوليات تحتمس الثالث) Lalouette, 1984.

الميل على العدو المهزوم («آه! لو لم ينهمك جيش صاحب الجلالة في السلب والنهب، لاستولى على مجدو من فوره!»).

وما هذه إلا منازعات بالقياس إلى ما تعرض له رمسيس الثاني أمام قادش من محن. كان رمسيس الثاني واثقًا من قوته، متعجلًا تعجلًا مفرطًا في خوض المعركة، فوجد نفسه منعزلًا في وسط قوات الحيثيين، قاب قوسين من الهزيمة والموت. ولقد كان ما وجهه فرعون إلى ضباطه بعد المعركة من توبيخ أشد مرارة، لأنه لم يكن يعرف دوافعهم.

«ماذا حدث لكم ... حتى ترفضوا خوض المعركة؟ ألا ينال الرجل التعظيم كل التعظيم عندما يعود إلى مدينته بعد أن يكون قد أبلى بلاء الشجعان أمام سيده الملك؟ إن الإنسان لينال الشهرة عندما يقاتل ... يا لها من سعادة، حقيقيةٍ، أن تكونوا أحياء، تتنفسون الأنسام بينما كنت أنا وحدي»[١٠٢]

هذه هي تيمة الرئيس المتهور في مواجهة الكبراء الحريصين تعلو هنا في وضوح وصراحة على الأخلاقيات المعهودة في كل المعارك القديمة الأنتيكية القديمة، المسئول عن اتخاذ القرار يحتاج دائمًا إلى نصيحة واعيةٍ حتى يتغلب على انفعاله الأول. و«المواطنون»، شريطة ألا يكونوا خونة أو هيَّابين، يكونون عناصر توازن لا محيص عنها في مواجهة المبادرات الهوجاء التي قد تصدر عن «برلماناتهم». إلا أننا نرى في المثلين المصريين أن إرادة الملك تنتهي إلى الغلبة، على طريقة عبارة أبراهام لينكولن المحكمة الشهيرة: سبعة أصوات «لا»، صوت واحد «نعم»، وهكذا تكون الغلبة لأصوات «نعم».

## (٦) إجراءات المداولات والاقتراع

هل الجديد الجذري الذي جاء به الغرب يمكن أن يكون راجعًا إلى مناهج تكوين القرارات، تلك المناهج التي تلزم الملك باحترام الإرادة العامة؟ ولو اعتمدنا على القائلين بالاستثنائية الإغريقية فإن الإجابة عن هذا السؤال ستكون بديهيًّا هي: أن اختراع الاقتراع بالأغلبية سيظل يمثل الأصالة الحقيقية للمدن الهيلِّينية. فهؤلاء الذين يتبعون مذهب الاستثنائية الإغريقية يقعون هكذا ضحايا خطأ متكرر يرد عندما تجري مقارنة بين مجتمعين: وليست التقنية البالغة الحداثة هي دائمًا البالغة الفعالية والبالغة العدالة. فليس إحصاء

[١٠٢] انظر المرجع السابق، ص١١٦ (قصيدة بنتاءور Pentaour).

الاقتراع بناءً على رفع الأيدي أو على بطاقات التصويت هو المنهج الوحيد المتاح. فمن الممكن أن تستتر أغلبية فعلية وراء إجماع ظاهري.

ولنفرغ — بادئ ذي بدء — من الحالات الاستثنائية الخاصة بتحالف جارف بين مدينة ومدينة: فعندما اجتمع المجلس السوري لمدينة إيمار Imâr في الألفية الثانية قبل الميلاد ليعلن لممثل ملك ماري Mari «نعم، لقد هجرنا حزب البنياميني! واعتنقنا كلنا جميعًا نهج حزبكم!»،[١٠٣] وكانت تلك النتيجة الحافلة المثيرة التي وصلت إلينا قد تمخضت عن مداولة داخلية مجهولة لم نعلم عنها شيئًا. فنحن نجهل البدائل والفروق، ولكن هذه أمور لا أهمية لها على الإطلاق هنا، فكل «البلد» — إيمار — قاده رؤساؤه المحسَّبون المنسَّبون إلى حيث اتخذ موقفًا «قوميًّا». و«مثَّل» الشيوخ أسرهم، أي إنهم كانوا «مسئولين» عنهم، على نحو يشبه إلى حد ما رؤساء عائلات إيطاليا الجنوبية عندما حولوا في عام ١٩٤٧م إلى الحزب الشيوعي كل الناخبين الذين كانوا يجعلونهم قبل الحرب العالمية يصوتون للملك فيتوريو إيمانويلي.

ويمكننا أن نحاول تمثل المسيرة التي كان يسلكها الاقتراح حتى يصل إلى قبوله «بالإجماع»: نحن الآن نفترض أن العملية الوحيدة التي عرفتها بلاد الرافدين هي تلك التي تعرف في الإسلام باسم «الشورى» بمعنى استشارة فقهاء الشريعة والأعيان للانتهاء إلى اتفاق بـ «إجماع» لا يعيبه عيب ظاهر.[١٠٤] ويبدو قريبًا من الحقيقة أن «اتجاهات أوليجارشية — حكم الصفوة — لم يكن من الممكن أن تتأخر عن الظهور في مجالس من هذا النمط» تلك المجالس «التي كانت تعمل كاجتماع قَبَلي يصل إلى اتفاق عام تحت الإدارة المستنيرة لأصحاب النفوذ الأعظم، والثراء الأوسع والعمر الأكبر من الأعضاء.»[١٠٥] وبدلًا من أن يحل موعد صندوق الاقتراع فيقطع المداولات، كانت المداولات تمتد طالما لم يحس رؤساء المجالس القنصلية (القائمة في المستعمرات الآشورية في الأناضول، في القرن الثامن عشر ق.م.) أو المجالس القضائية (المجالس المحلية المنوط بها قضايا تخص واحدًا على الأقل من مواطنيها) بالوصول إلى حدود الصلاحيات المخولة للأعضاء الصادعين بالمداولات. حتى إذا كوَّن الرؤساء رأيهم، قاموا بصياغة حكمهم، وقالوا: «وهو كذلك!»،

---

[١٠٣] انظر Durand, 1990, p. 55. مدينة مَري Mari مكانها حاليًّا تل حريري في سوريا. (المترجم)

[١٠٤] في الأصل الفرنسي بحروف لاتينية chûra وijma’. (المترجم)

[١٠٥] انظر Oppenheim, 1964.

وهو تعبير يدعو إلى تخيل «عمليات تصويت بالموافقة» سبقت، مما يسمى اليوم «تصويت استرشادي»، لا يلزم من أدلوا به إلزامًا نهائيًّا.[١٠٦]

في المجتمعات «الشرائحية» —[١٠٧] كما يلاحظ موجنس ترولِه لارسن Mogens Trolle Larsen — يفرض عدمُ وجود سلطة مركزية قوية ووجودُ تقسيماتٍ أعراقية لها وزنُها بالفعل تحقيقَ اتفاقٍ جماعي عام.[١٠٨] ولهذا كان من الضروري تمثيل العشائر أو العائلات الآشورية في المجالس العمومية — يمثلها رؤساء العائلات — وكان مجرد اشتراك رؤساء العائلات شاهدًا على الموافقة: سواء اقترع الغائبون عن طريق «الخبط بالأقدام» بينما عبر الحاضرون بالموافقة عن طريق «الجلوس في الاجتماع»؛ أو تكونت دائرتان تدريجيًّا إذ يبارح الأعيان مقاعد الشهود السلبيين ليلحقوا بصاحب اقتراح، ولا يزال الجالسون ينهضون واقفين حتى يظهر أن غالبية المشاركين أو كلهم قد وقفوا.[١٠٩]

في المستعمرات الآشورية بالأناضول، في الربع الأول من الألفية الثانية، كانت مثل هذه الحركات على الأرجح يحكمها حصر دقيق — وليست هذه العمليات مستغربة من تجار حريصين كانوا يُسَبِّقون وحدة المشروع القائم في بيئة أجنبية على منازعاتهم الداخلية. وتذكر الوثائق التي وصلت إلينا بوضوح قرارات اتخذت بالأغلبية mâdûtum لا بالإجماع.[١١٠] وتتضمن لوائح مستعمرة كانيش Kanesh الآشورية فقرتين صريحتين: إحداهما تقرر أن أمين المجلس لا يحق له أن يدعو المجلس للاجتماع إلا إذا كانت غالبية

---

[١٠٦] انظر ياكوبسن Jacobsen, 1957–1970, p. 138 et 373, note 13، والعبارة التي يستخدمها ياكوبسن بالإنجليزية assenting votes.

[١٠٧] Segmentaire.

[١٠٨] انظر Larsen, 1976, p. 325–326.

[١٠٩] ولما كان موجنس ترولِه لارسن Mogens Trolle Larsen دنمركيًّا فإنه يرفض القول بتشابه ممكن بما يجري في الفولكتينج Folketing، البرلمان في بلده، حيث يتم التصويت بالوقوف والقعود. ولكنني مستعينًا بملحوظات لها إيحاؤها أتمسَّك بتفسيري هذا وأحمل وحدي مسئوليته.

[١١٠] انظر نفس المرجع، ص٣١٩–٣٢٣. ونخرج من مناقشته الممتازة للوثائق (ص٣٢٢–٣٢٣) بأن الكلمة المشتقة من فعل ma'adum (= تعدَّد، يتعدد) مستخدمة عن قصد بدلًا من الالتجاء إلى «مفاهيم مثل الإجماع»، «موافقة عامة»، أو حتى «الموافقة بالتصفيق»؛ لأن مثل هذه الكلمات جرى التعبير عنها بتحوير كلمة migrâtum أي استحسان أو gimirtum وsikhirtum أي الجميع. ويذكِّر المؤلف كذلك بأن كلمة mo'ed الفلسطينية بمعنى مجلس مشتقة من جذر آخر.

«الكبار» موافقة سلفًا؛ والفقرة الثانية تكلف الشخص نفسه بأن يتبع عملية إجرائية مركبة، تقسم على ما يبدو «مجلس الكبار» إلى ثلاث مجموعات، ثم إذا لم يتم اتخاذ قرار، يجري تقسيم أعضاء الجمعية العمومية إلى سبع لجان تصوت (هل كل واحدة؟ هل كلها جميعًا؟) بالإجماع.[١١١]

أما في مصر فالأمثلة على التصويت بالأغلبية أقل وضوحًا. ولكننا نلاحظ أن اختلافات تاسوع الآلهة أو الاثنين وأربعين شيطانًا جهنميًّا تفرض تقسيمهما إلى مجموعتين حسب طريقتهم في وزن الذنوب. وقد ظلت ذكرى الإجراءات القانونية حية توجه الكتَّاب الذين كتبوا قصة حورس ضد سيت أو كتاب الموتى لنقلهما إلى العالم الآخر. هناك في القرن الثالث عشر قبل الميلاد رسالة من رئيس شرطة إلى وزيره يذكر فيها إجراءً فرديًّا اتُخذ لصالحه في مجلس الثلاثين: ولنا أن نتساءل عما إذا كانت المخالصة يمكن تقريرها بالأغلبية.[١١٢] أما في المجالس البلدية فيبدو أن التحكيم بين الفئات المحلية المعارضة كان يعتمد على الإجماع العام. ونجد مجلس القِنبيت qenbet يعمل بالفعل عمله باعتباره ضامنًا للنظام القانوني والاجتماعي، فيذكِّر عندما تحين مناسبة بالقواعد الجماعية (وهو يسجل على سبيل المثال «الوقائع الموثقة»: التي تشهر الحق المكتسب حتى يمكن نشر هذه الوقائع الموثقة علنًا إذا تعرض الحق المكتسب لمناقضة).[١١٣] ويمكننا عقلًا أن نفترض في كل محكمة من «المحاكم الست الكبيرة» أن إجماع «قضاة الرواق» لم يكن هو القاعدة: ولم يكن هؤلاء القضاة يعقدون جلسات مغلقة يصدرون فيها الأحكام، بل كانوا يعقدون الجلسات علنية، وكان أصحاب الشكاوى يدعمون مواقفهم بشهود عديدين كان وجودهم يعطي المحاكمة سمة منافسة بين فريقين يعادي بعضهم بعضًا.

«لقد كنت أظن أنك ستدافع عن نفسك وحدك. إلا أن معاونيك يقفون وراءك، ولقد جمعت العديد من المساندين كأنك في الطريق إلى المحكمة. إنك تبدو فظًّا، وتداهن

[١١١] انظر نفس المرجع، ص٢٨٦–٢٨٧ والعبارة هي (sha ma-du-tim i-pa-su-ru) وترجمتها: «وسيصوتون بالأغلبية». أما إيفانس Evans (1958, p. 6-7) فيلاحظ أن هذه العملية الإجرائية تفترض أن يكون التصويت بالأغلبية من أجل التحكيم بين الاختلافات المحتملة عند المجموعات الثلاث المذكورة.

[١١٢] انظر Wente, 1990, p. 46 (lettre 48, de Mininuy à Khay).

[١١٣] انظر Allam, 1998, p. 137.

مسانديك، وتعطي كلًّا منهم هدية، فردًا، فردًا، وهم يقولون لك: «تشجع، سننتصر عليه».»[١١٤]

ولسنا نعرف للأسف شيئًا ذا بال عن المداولات النهائية بين القضاة الستة، هل هذا دليل إضافي على أن مصر، التي لم تكن مستبدة إلى الدرجة التي قال بها البعض، كانت الديمقراطية فيها أقل من بلاد الرافدين؟ أيًّا كان الأمر فإننا نرى أن اتخاذ القرار على نهج التساعي الإلهي كان حتى في وادي النيل وفي كل العصور محدودًا، فما كان قرارٌ يُتخذ دون السعي إلى طلب آراء متعددة. وليس من شك في أن ذكرى الصحراء ومراسيمها الصارمة لم تكن قد تلاشت. كان التشاور وسعي أهل القرار إلى أن يسمع كل منهم رأي الآخر، حتى ولو كانت المسألة عادية، أمرًا يمثل ضرورة لأن ارتكاب خطأ في التقدير، في بيئة قاسية شرسة، كان من الممكن أن يؤدي إلى عواقب مهلكة. كان بقاء شعب ونجاته من المهالك رهنًا بقدراته على المداولات. هل يجب عليه أن ينزح عن أرض تيهه ليقيم في أماكن مجهولة؟ هل يجب عليه أن يقيم إقامة دائمة ويكرس طاقاته ليحيط داره الحضرية الأولى بأبنية ضخمة أم هل يجب عليه أن يتواصل مع جيرانه، وأن يقبل بترك تراثه في حالة المخاطر الحربية والتجارية المتعاظمة؟ هل من المناسب في أوقات القحط أن يتمثل رد الفعل في النزوح الجماعي، أم في إقامة مدن جديدة منبثقة عن المدينة الأم، أم بتنظيم رشيد للزراعة (بالري، والسخرة) وتربية الأنعام (اللحم، الجلد، الإهاب، صناعة نسيج)؟ ما كان يمكن أن يقوم حاكم مستأثر بالسلطة باتخاذ قرارات على هذه الدرجة من الأهمية الأساسية: لقد جرى تكوين الدول الشرقية إبان عمليات تحكيم وازنت بين حلول بعيدة المدى لمشكلات فورية، في تعامل مستمر بين أعيان مجتمع قديم جدًّا له أعراف مستقرة وبين باعثي دولة فتية حريصين على العمل على نسيان أصولهم القبَلية أو الجماعية أو التجارية.

[١١٤] انظر (Wente, 1990. p. 56 (lettres 11 et 62 وانظر كذلك Paypyrus Anastasi I, p. 101: ونلاحظ هنا التهكم من الكتَّاب ومن أصحاب المناصب المصريين الذين كان ينبغي عليهم أن يتصرفوا وحدهم، مستقلين، ولكنهم لم يفعلوا.

الجزء الثالث

# مستبدون محزونون

الباب السابع

# المجتمع ضد الإمبراطورية

أرض الرافدين القديمة ومصر القديمة قطران مسطحان يتخللهما أنهار وتربطهما طرق وشعاب وفجاج ببقية العالم، هضاب آسيا الوسطى الجبلية وسهول سواحل البحر المتوسط. وجزء كبير من مساحة أراضيهما صحراوي. بين الألفية السادسة والألفية الأولى كان الانتقال من مكان لآخر يتم سيرًا على الأقدام بالاستعانة بحمير تحمل الأثقال (أقدم عظام حمير مستأنسة عثر عليها في المعادي في نطاق القاهرة الكبرى الحالية بمصر: ويرجع تاريخها إلى الألفية الرابعة قبل الميلاد)،[١] وبكلاب حراسة واستكشاف،[٢] ومراكب قابلة للنفخ أو للتفكيك، ثم مزودة بالقلوع والأهلاب (كما في تل أتيج Tell Atij في سوريا).[٣] وقد ظلت الخيول والجمال موضع تقدير للحمها فقط: وترجع أقدم آثار عظام جمال وجدت في الهضبة الإيرانية إلى فترة بين عام ٣٣٧٠ و٣٠٥٠ق.م.، وكان مصدرها موضع ذبح الأنعام؛ وربما يرجع إلى هذه الفترة نفسها ختم تم العثور عليه في هذا الموقع نفسه يمثل رجلًا يقود شخصًا يركب حيوانًا من فصيلة الخيل.[٤] واستخدام الخيل والجمال ركائب لم يغير شيئًا من طريقة انتقال المدنيين، الذين كانوا يسيرون على أقدامهم وراء موسى كما كانوا يفعلون في زمن إبراهيم. وكانت صورة العابر — التي تتبدى خطوطها كالخيال على الأفق — ترمقها العين عن بعد شاهق فلم يكن من الممكن

---

[١] Wenke, 1989, p. 559 (تعليق: Guillermo Algaze, The Uruk Expansion, JNES, 41, 1986).

[٢] انظر Sigrist, 1986, p. 61: «يبدو أن دور الكلاب كان مهمًّا يشهد على أهميته وجود مسئول عن الكلاب وعن تناول الكلاب اللحوم.» كذلك عثر الأثريون في مدينة إيسين Isin السومرية، في معبد جولا Gula، على آثار عديدة لتقديس الكلاب، Livingstone, 1988, p. 58–59; Gibson, “Nippur”, 1990, p. 4.

[٣] انظر Fortin, 1990. p. 248 et 564.

[٤] انظر Sumner, Tall-e Malijan, 1988, p. 311.

أن يتعرض أهل هذه الربوع لهجوم مباغت — أضف إلى ذلك الإشارات التي يرسلها الراصدون عن بعد. وكان خير دفاع يدافع به تجمع من الأهالي عن نفسه ألا يكون لديه دفاع. وأفضل وسيلة يتوسل بها لكي لا يتعرض لتهديد هي ألا يكون لديه ما يطمع فيه طامع. وكان صرف الطامع عن مطمعه يعتمد على القدرة على إقناع كل غازٍ محتمل بأن ما يطمع فيه يمكن أن يُنزل له عنه وأن يُترك له بسهولة (أو عن طيب خاطر). وكانت القرى تقوم بلا أسوار لأن بناء الأسوار المكلِّف سيبدد الطاقات بلا فائدة، وسيربط السكان على نحو مفرط بموقع واحد، هناك ألف موقع مثله، وسيضطر الناس إلى أن يستندوا إلى سور طبيعي، له أساس من مبانٍ ثقال من كتل منحوتة في محاجر قريبة قربًا كافيًا يتيح للرجال أن يجروها، ولكنها كانت معرضة بالضرورة أكثر من غيرها لانهمار سكان الجبال الطامعين أو لقوات عسكرية استُنفرت فوق هضاب مأهولة يكمن الخطر في جوارها.

ونحن الذين نعيش في عالم تحكمه الخطوط المستقيمة وهندسة الأشكال المتوازية، والأسطح المرفوعة لأعلى نجد مشقة في تصور عالم من الخطوط الدائرية المسطحة. ولكي يفهم الإنسان تفصيل المكان على النحو الخاص بالشرقيين القدامى، يلزم أن يحيط الإنسان بنظرة متشككة سهل بويازكوي Boyazköy الفسيح الذي اختار الحيثيون أن يقيموا فيه عاصمتهم الإمبراطورية حاتوزة (حاتوسا) Hattousa في مواجهة التلال النائية التي كانت تأتي منها على فترات أعمدة جاسجا Gasga التي أتيح للناس الوقت الكافي لملاحظة تقدمها[٥] أو مدينة ساتال حويوك Çatal Höyök، وهي مدينة أناضولية أخرى أقدم بمقدار ثلاثة آلاف سنة، وضعت في وسط مكان ليس به شيء، لا يتخلله حتى نهر. وقليلة هي الحصون المربعة، والمتاريس ذوات الزوايا القائمة التي تمد العرق الجمادي لإبط السفح، بارزة بفضل ميزة الموقع على وديان فصِّلت على هيئة ساحات مستطيلة. وفي قلب انتشار البدو الرُّحل بين الألفية السادسة والألفية الثالثة نجد الأماكن الآهلة أو المنزرعة تتخذ أشكالًا دائرية في أغلب الأحيان. وإذا كانت هناك منظومة دفاعية، فقد كانت تتكون من مجرد تجاور الجدران الخارجية للمنازل[٦] على هيئة قوس، أو بتعلية خفيفة للتربة بحيث تكون ساترًا ترابيًّا يحيط بها.

[٥] نجد الخطط والبيانات الكاملة في Bittel, 1983. انظر كذلك Macqueen, 1986, p. 47.

[٦] انظر المرجع السابق، ص٦٤، وكان الناس يدخلون البيوت من الأسطح، ويبدو أن الجدران الخارجية للبيوت كانت سواتر ضد الفيضانات قبل أن يكون لها قيمة دفاعية.

## (١) التجمعات البدائية

كما لاحظ جان لوي هيو Huot «بقدر ما يكون المكان الداخلي لملجأ دائري غير محدد السمات، يكون المكان الداخلي لملجأ مربع قابلًا لسمات إضافية خصوصية أو لبداية تصنيف طبقي ... فالرغبة في سكنى مكانٍ غير محدد السمات تؤدي إلى بناء زوايا.»[٧] وظلت الأشكال المدورة على مدى وقت طويل، سواء منها المغمورة أو الظاهرة ظهورًا طفيفًا فوق سطح التربة، مسيطرة فيما يبدو على المشهد الشرق أوسطي. كان كل شيء حتى أهَّل القرن العاشر ق.م. مدورًا. في ربوع الرافدين كانت أول «ملاجئ مؤقتة» وأول بيوت معروفة عبارة عن بيوت «نصف مغمورة مبنية في خنادق مدورة» يمكن ولوجها أحيانًا باستخدام سلالم.[٨] بين عام ٨٠٠٠ق.م. وعام ٧٦٠٠ق.م. كانت الخطط الدائرية إما غالبة — على الرغم من أن علماء الآثار دهشوا عندما اكتشفوا خططًا مربعة في مواقع نيوليثية، من العصر الحجري الحديث، أو تنتمي إلى العصر البرونزي —[٩] أو قاصرة على المنشآت ذات الاستخدام الجماعي والساحات الجنائزية. والعثور على خطط مربعة يشير إلى أنها تنتمي في الأغلب إلى الفترة الأخيرة من شغل الموقع، وهي الفترة الأقرب إلى استقرار الغنم (في منتصف الألفية الثامنة).[١٠] في مدينة أريحا — المدينة التي تعتبر أقدم مدينة قديمة ظلت آهلة بلا انقطاع على مر الزمن في العالم — نجد البيوت دائرية في الشرائح الأقدم ومربعة أو مستطيلة في الشرائح الأحدث. في تل أرباشيه على مقربة من مدينة الموصل الحالية نجد مبانيَ عديدة متدرجة تاريخيًّا بين الألفية السادسة والألفية الخامسة مقببة مبنية على قواعد حجرية أبعادها في بعض الأحيان هائلة (يصل قطرها

---

[٧] انظر Huot, 1994, p. 45-46.

[٨] انظر المرجع السابق، ص٣٢ (وفيه حديث عن حضارة توصف بأنها «ناتوفية natoufienne»)؛ انظر كذلك ٢٢ (ملاحة Mallaha)؛ ٢٧ و٣٧ (معلفات M'lefaat حول عام ٧٥٠٠ حيث جرى الكشف عن عشرة أكواخ من هذا النمط، وكوخٍ آخر بيضاوي الشكل؛ كلها من الطفلة المعجونة إلا واحدًا من الطوب النيء؛ وكوخ واحد من بينها يتمحور حول بسطة «بدون وظيفة معمارية»، وكانت هناك تحت البسطة جماجم مدفونة).

[٩] انظر McClellan, 1990 (Tell el-Banat).

[١٠] انظر ص٤٧ وما بعدها في كتاب Huot, 1994. وحالة نيمريك Nemrik في بلاد الرافدين تعتبر حالة شاهدة بشكل خاص على هذا التتابع الدوري الظاهر للتحولات المعمارية. وكان بناء بيوت مستطيلة بزوايا قائمة يهدف إلى التمييز بين مكانين شمالي وجنوبي للبيت.

إلى ١٠ أمتار).[١١] في مصر السفلى، في موقع مرمدة (ضاحية شمال القاهرة الحالية يعود تاريخها إلى الألفية الخامسة)، جرى الكشف عن بيوت احتفرت أرضيتها على عمق ٤٠ سم في التربة، ولها سقف قمعي الشكل. كذلك جرى الكشف عن مساكن دائرية تحت الأرض في موقع المعادي (ضاحية جنوبي القاهرة، وهو موقع يرجع تاريخه إلى الألفية الرابعة قبل الميلاد) وعن مساكن بيضاوية مغمورة في موقع العُمري (على بعد بضعة كيلومترات من الموقع السابق).[١٢]

### (٢) دائرة الشعوب البائدة

والمقابر الفرعونية قبل التاريخ، مثلها مثل البيوت، دائرية أو بيضاوية أو على شكل حدوة الحصان.[١٣] وهذه المقابر ليس لها ما يحميها، وليست ذات زخارف، كل ما في الأمر أن مكانها معلَّم بعلامة عبارة عن أثر تذكاري من حيوان ذي قرون.[١٤] والمقبرة الملونة في هيراقونيبوليس Hierakonpolis[١٥] بصعيد مصر من زمن ما قبل الأسرات كان لها على الأرجح سقف بارز على هيئة قبة، بينما نلاحظ أن العمائر الجنائزية ذات السقف المسطح في الأسرة الأولى ستكون مستطيلة مستورة محمية وثرية.[١٦] وعلى هذا النحو تعكس المقابر مفهوم التنظيم الاجتماعي. منذ الألفية السادسة ق.م. كان الموتى يدفنون مثنيين وراقدين على جنب يتجه وجههم إلى الجنوب أو الشرق ملامسين للأرض، أو محميين بجرة من الطَّفل، أو بحصيرة، في حفر بسيطة على شكل واحد متطابق. وكانت هذه الحفر تتخذ تحت المساكن (وهذه هي الحال في ساتال حويوك بالأناضول وفي علي كوش Ali Kosh وأربشيه arpachiyah بالرافدين، وهي أيضًا الحال في مرمدة Merimde

---

[١١] راجع Curtis, 1982 استشهد به: Roux, p. 63.

[١٢] Hoffman, 1984, p. 175 (Merimde), 195 (El-Omari), 202 (Maadi)؛ وانظر Rizkana, 1996.

[١٣] انظر Hoffman, 1984, p. 175.

[١٤] نفس المرجع: Hoffman, 1984, p. 91 (El Kab). ونجد نفس هذه العلامة المميزة في ساتال حويوك Çatal Höyök بالأناضول.

[١٥] هيراقونبوليس Hierakonpolis التسمية الإغريقية لمدينة نخن القديمة على الشاطئ الأيسر للنيل، في التل الأحمر قبالة مدينة الكاب الحالية، إلى الجنوب من إسنا. (المترجم)

[١٦] انظر Kemp, 1973, p. 36–43.

بمصر السفلى، بين عام ٤٨٨٠ق.م. وعام ٤٢٣٠ق.م. وفي هذه المواقع لم يجد الأثريون قرابين جنائزية)[١٧] أو نجدها متناثرة في المجاورات المحيطة، أو محفورة داخل جبانات حيث تتخذ هيئة حجرات جنائزية فقيرة التأثيث.[١٨] ونجد في الألفية الخامسة، في مدينة إريدو Eridu وهي (أبعد مدينة رافدينية قديمة إلى الجنوب)، أن الجثث «مسجاة على ظهورها، ممدة على مخدع من الشقاف، في مقابر مبطنة ومكسوة بالطوب»،[١٩] بينما في نقادة (شمالي مدينة الأقصر المصرية الحالية) ظلت الجثث تدفن في وضع الجنين داخل حفر تحفر على مستوى سطح التربة، ولكن وجوهها كانت تتجه إلى الغرب: فبدلًا من أن ترمز إلى عودة إلى الأصول (الشمس الوليدة وبطن الأم) ماحية الفروق المكتسبة في أثناء الحياة، تشهد على وجود دين جديد، الموتُ فيه رحيلٌ إلى حياة أفضل، أعد لها إعدادًا ناضجًا في الدنيا من أجل القيام بالرحلة الكبيرة التي جرى التزود لها بأكثر ما يمكن من الفضائل والثروات. هذه المعتقدات تبرر السعي إلى نيل الجدارة والسعي إلى الثروة (البعض دفنوا بالفعل ومعهم ممتلكاتهم المادية، بينما كانت المقابر في الدلتا في الوقت نفسه خالية أو تكاد). على الشاطئ الغربي للنيل — حيث اكتشفت ٢١٤٩ مقبرة في منطقة مساحتها بضعة هيكتارات — نجد جبانة نقادة تستبق ديان الموتى بجباناتها الكبيرة في عصر الأسرات، تلك التي طمع فيها الفقراء (كانت أول عمليات النهب التي تعرضت لها معاصرة للجنازات).[٢٠]

---

[١٧] انظر Hoffman, 1984, p. 169 et 173؛ وينوه المؤلف بالشك الذي عبَّر عنه بارِّي كيمب Barry Kemp حيال تزامن المقابر والمساكن إذا أخذنا في الاعتبار تقنيات الحفائر المتبعة في كل موقع (ص١٧٥).

[١٨] في هذه القاعدة المتبعة في ميرجارح Mergarh في وادي نهر السند بالهند حيث يتم المحافظة على الموتى من الانهيارات بجدار صغير في كهيف بلا حجرة منظرة. وتتخذ المجموعة المكونة من بئر وكهيف شكل الحافر، ويمكن استخدامها لدفنات جديدة. ويجد المكتشفون عادةً بجوار الجثث حلية أو حليتين من القواقع أو الأحجار — وبعض العقود والأساور من السن أو من الصدف — وقطعة أو قطعتين من المواعين العادية — وبعض السلال والصحاف والأختام والدمَّاغات — إلا في مقبرة أو مقبرتين ربما مخصصتين لرجال من العظماء وجد المكتشفون المدفونين قد دفنوا مع زوج من الماعز. انظر Sellier Jarrig (1988, p. 82) والمؤلف ينوه بحالة مثيرة للاهتمام في حالة إعادة الدفن، حيث وجدت العظام مبعثرة بلا نظام في حفرة أخرى، وعند إعادة ترتيب العظام تبين أن الوجه يتجه نحو الشرق.

[١٩] انظر Roux, 1985, p. 69.

[٢٠] انظر Hoffman, 1984, p. 110–111 (وانظر الشكل ٢٩ ص١١١ عن نماذج من الأشكال الصغيرة المصنوعة من الفخار والمواعين المدفونة مع الميت). في العُمري، في حلوان الحالية، إلى الجنوب من القاهرة

وتطوُّر جبانة نقادة واضح غني بالبيان: فهو لا يشهد فقط على صعود الأغنياء بل يشهد كذلك على تعرضهم للفقر بعد ذلك في عالم يغلب فيه الحس بتدرج السلم الاجتماعي. فقد تم الكشف حتى الآن عما يقرب من ثمانين قدرًا في مقبرة واحدة لم تتعرض للنهب، وكانت القدور مصفوفة في نظام ثابت من دفنة إلى التي تليها. أما أجمل القدور فوجدت مملوءة بالعطور والدهانات، وأما الأخريات فلم تكن تحتوي إلا على سدادة تستر فقر أصحابها الذين اضطروا إلى ملئها بالرمل ليوحوا بأن فيها العطور والدهانات الغالية.[٢١] في كل مكان بمصر ظهرت في منعطف الألفية الثالثة مبانٍ جنائزية منيفة، وأصبحت الأواني الفخارية أكثر ترفًا، وتشهد الزخارف الجدارية للمقابر على نفس الخيال اللوني والتصويري الذي كان فيما مضى قاصرًا على جدران الكهوف والصخور في المناطق الصحراوية. وهناك في أرمنت (في مواجهة الأقصر) مقبرتان من الطوب تختلفان عن كل المقابر الأخرى من ناحية تخطيطها المستطيل ومن ناحية المواد المستخدمة.[٢٢] في هيراقونبوليس Hierakonpolis (مدينة نِخِن العتيقة) تتمايز خمس مقابر عن المائتي دفنة غير المتمايزة التي ترجع إلى زمن ما قبل الأسرات (أجساد مثنية على شكل الجنين، قدور من الفخار، أدوات مختلفة) والتي اكتشفتها بعثات أثرية متعاقبة. ولا يقتصر الأمر على المقبرة الشهيرة الملونة والتي ترجع إلى الثلث الأخير من الألفية الرابعة ق.م. — وهي أول مقبرة مزخرفة وأول مقبرة عُثر فيها على جدران كسيت بموتيفات شبيهة بتلك التي نجدها على الفخاريات الموصوفة بأنها جرزية gerzéennes أو على الصخور قبل الأسرات — وإنما يشمل أربعة مبانٍ جنائزية تختلف ماديًّا واجتماعيًّا عن نظائرها.

وأفاد المصريون الجنوبيون من التراث المحلي للرسوم التمثيلية الدينية الواقعية على حيطان الملاجئ الطبيعية (مثل الزرافة الرائعة المرسومة على مقربة من هيراقونبوليس Hierakonpolis،[٢٣] فقاموا ذات يوم بتصميم قبورهم على هيئة كهف واحد، واتخذوا هكذا

الحالية، حول نهاية فترة احتلال الموقع، كان الموتى يدفنون في جبانة منفصلة عن المدينة وكانوا يسجون على جنبهم الأيسر في وضع الجنين، وقد وجه الرأس في اتجاه الجنوب، والوجه في اتجاه الغرب. أما القرابين فنادرة: جرة هنا، وصندوق خشبي منحوت هناك (ص١٩٦).

[٢١] انظر المرجع السابق، ص١١٧.

[٢٢] انظر Bard, 1988, p. 54–55. ويخلص المؤلف إلى أن «المجتمع لم يتخذ على نحو قوي شكل شرائح متراكبة بعضها فوق البعض الآخر.»

[٢٣] انظر M. Berger, 1982, p. 64.

مصلى واحدًا لاستخدامهم وحدهم. أما في الرافدين وفي الأناضول فقد اتخذت الكتابات الحجرية مادة لها صخورًا في العراء، وإن كان هذا العراء أرضًا أو مرتفعًا يصعب الوصول إليهما؛ ورسوم الحيوانات هنا أقل واقعية (قرونها بصفة خاصة أضخم من المألوف) وأكثر ترتيبًا منظوميًّا إلى حد أن الرسم في مجموعه يعطي الانطباع عن مجرد صور ديوان شعر وحكايات عن الحيوانات أكثر من أن يكون عن صور حيوانات تحفز على الصيد.[٢٤] في هذه الحالة وتلك، يمكن أن تكون الرسوم الحجرية قد قامت مقام النماذج لزخارف الفخاريات، ومنها ما اتخذ من الحيوان موتيفات له.[٢٥] إلا أن هشاشة الأواني الفخارية، وتعرضها للكسر عند استخدامها الاستخدامات العديدة المخصصة لها، واستحالة استرجاع القوارير الفخارية التي ترسل إلى أماكن بعيدة، كل هذا لم يشجع الفنانين الرسامين على أن يكرسوا لها وقتًا ثمينًا يرسمون فيه أشكالًا معقدة. والمقابر المصرية في زمن الأسرات وحدها — كما يلاحظ ميشائل هوفمان Michael Hoffman — هي التي ستمنح الفنانين الفرصة ليمارسوا مواهبهم على سطوح كبيرة توشك أن تكون منيعة لا تتهدم، فلن يرى أحد تلك الدفنات المقفلة التي كان الفنانون يشتغلون بها لمن يكلفهم بها من الأغنياء — بدلًا من أن يستخدموا مواهبهم على سطوح صغيرة اشتهرت في الشرق كله حيث تناقلتها تجارة بعيدة كانت محدودة ولكنها كانت تشتغل على سطوح من مواد سهلة الفناء.[٢٦]

وهذه هي الفخاريات التي تناثرت في كل الجبانات التي اكتشفت فيها تحكي بطريقتها تاريخ التنظيم الاجتماعي في الشرق القديم. كانت الفخاريات في البداية نفعية القصد (مثل الجرار غير المزخرفة التي اكتشفت في مرمدة Merimde)،[٢٧] ثم أصبحت مزخرفة (مثل تلك التي اكتشفت في نقادة)، كانت تصنعها النساء في قلب بيت الأسرة، ثم أصبح الرجال يصنعونها في ورش — كانوا يستخدمون «بريمة يدوية صغيرة» ثم

---

[٢٤] انظر Tyracek, Amin, 1981, p. 146-147 (انظر بصفة خاصة الشكل رقم ٣ حيث نجد يقينًا على الأقل ثمانية أنواع من الحيوانات)

[٢٥] انظر Needler, 1984, p. 202؛ راجع Ancient Egyptian Art in the Brooklyn Museum اللوحة رقم ٣ (الإناء يرجع تاريخه إلى ٣٤٠٠–٣٣٠٠ق.م.): الحيوان المرسوم من الثدييات (هل هو ثعلب الماء؟ هل هو النمس؟) لا تظهر من أرجله الأربع إلا اثنتان.

[٢٦] انظر Hoffman, 1984, p. 132-133.

[٢٧] انظر المرجع السابق، ص١٨٠–١٨١.

أصبحوا فيما بعد يستخدمون دولابًا آليًّا حقيقيًّا يُشغِّلونه بالأرجل. وانتقلت منتجاتهم من استخدام الحجر الطري إلى الحجر الصلد، ومن الطين النيء إلى الطين المحروق، وكانت تزود بمقابض ليسهل مسكنها، وبثلاث أرجل لكي يسهل عرضها. كانت الأواني والجرار علامات مختزلة دالة على التطور الاجتماعي: وفخار نقادة الذي سوَّده الدخان الكثيف يقلد بمهارة الأواني المنحوتة في السَّبَج (حجر زجاجي بركاني أسود) مواريًا بتكاليف رخيصة البقع التي تعلو الفخاريات الحمراء المصنوعة باليد؛ ورسوم الجرار التي صقلت بعناية وزخرفت بدقة — الجرار التي أصبحت فيما بعد الأوسع انتشارًا — كانت في البداية منقولة نقل مسطرة عن العلامات الطبيعية للحجر.[٢٨] مثل هذه التحولات توحي بوجود دورة اجتماعية: فمن الممكن القول بأن صناعة الفخار العادي التي كانت تتم على نحو قروي عائلي تبعها إنتاج ضخم لفخاريات جذابة ورخيصة الثمن مما أدى إلى محاولة تمييز نُخَب هي وحدها التي يُتوقع أن تطلب أواني من الحجر المجوف وتوجيه مواهب الفنيين القادرين على صنعها لما يحقق فائدتها. وأغلب الظن أن هؤلاء الفنيين كانوا كثيرين في منتصف الألفية الرابعة كثرةً تكفي لكي يكوِّنوا فئة متمايزة من الشعب. ولقد نظموا أنفسهم عندئذٍ في اتحادات: وأشاروا إلى بتاح على أنه سيدهم على نحو ما نجد على إناء اكتشف في الليشت [في منطقة الجيزة] يرجع تاريخه إلى عام ٣١٨٠ق.م. ولما كان فعل ب ت ح يعني «شكل، يشكل» فقد جعل الفنيون الأشياء والكائنات التي صورها «تحيا»، فكانوا «يخلقون» الحضارة بالمعنى الحرْفي. وأدى احتكار أغنى أغنياء الأعيان المحليين لخيرة نحاتي الأواني إلى التمهيد فيما بعد لتنظيم العمل المتخصص المطلوب لبناء المباني الجنائزية التالية.[٢٩]

أما في بلاد ما بين الرافدين بين نهاية الألفية السادسة والألفية الثالثة فتشهد الأواني دائمًا على غاية نفعية حتى إذا كانت مستخدمة لأغراض جنائزية (مثل الأواني التي عثر عليها في تل عبَدا Tell Abada). والجرار على سبيل المثال لها بزبوز للصب، والقصاع

[٢٨] انظر Needler, 1984, p. 176–177, 202. والرأي عند فاندرسلاين Vandersleyen, 1993, p. 75 أن أجمل مخلوقات العصر نحتت في أحجار شديدة الصلابة (جريويك greywacke، دوليريت dolérite، كوارتز quartzite، جرانيت granit، إلخ) فقد صنعت الفخاريات انطلاقًا من نفس المواد ولكن من مصدر أكثر تنوعًا (ص٧٩). ومن هنا فإن صعوبة العمل تشهد هكذا على مهارة خارقة للمألوف.

[٢٩] راجع Needler, 1984, p. 238–239.

لها عرى يثبت فيها نسيج يستخدم غطاءً. والأواني عثر عليها مكسرة في المقابر، جرى تكسيرها لأسباب دينية، حتى إذا كانت بديعة، يشهد على ذلك التمثال الفخاري الذي يرجع إلى الألفية الخامسة والذي عثروا عليها في يريم تيبي Yarim-tepe وهو يمثل امرأة حسناء لم يبقَ منها إلا جسد بلا رأس (فصل الرأس عند الرقبة) وزود التمثال بقاعدة تسند الردفين البارزتين وصدر تسنده ذراعان، والمرأة تميل قليلًا إلى الأمام، والتمثال كله طلي بطلاء رقيق.[٣٠] وعلى الرغم من أن الحجر كان نادرًا، فليس هناك ما يدل على أن جلبه يعني وجود تجارة ترفية واسعة كتلك التي كانت في مصر — على الرغم من العثور على مواعين من المرمر الذي ينفذ النور من خلاله ترجع إلى عصر سامري samarra (٥٥٠٠–٥٠٠٠ق.م.) أو من الألبستر يرجع إلى عصر جمدة نصر Jemdat Nasr (٣١٥٠–٢٩٠٠ق.م.) ونجد الفنانين قد لعبوا على تنوع الأشكال، وعلى رقة الجدران، وتعدد ألوان الكسوة، والسطح المزخرف، أكثر مما لعبوا على المادة. في الألفية السادسة كانت الحواف والأذنيات هي وحدها التي تُحلَّى بزخرفة رقيقة مؤسلبة، هندسيةً كانت أو نباتيةً، ونادرًا ما كانت حيوانيةً أو بشريةَ الشكل. لم تظهر أغراض التجارة وأغراض العبادة المصنوعة من الخزف طبقًا لنفس المبادئ (الزخرفة الخفيفة، والمقصد النفعي) متمايزة بعضها عن البعض الآخر لا في واديي دجلة والفرات ولا في وادي النيل.

كانت مساكن الموتى تشبه مساكن الأحياء، فقد كانت في البداية دائرية ثم أصبحت مستطيلة، كانت في البداية عارية ثم اكتست بعد ذلك بكسوات جدارية، كانت في البداية على نمط واحد ثم تمايزت تراتبيًّا. ونموذج التجمع السكني في زمن ما قبل الأسرات، عبارة عن دائرة قليلة الكثافة من أكواخ مدورة مزودة بجدران سمكها ٣٥سم، متخذة من خلطة الطين المجفف، والطباشير والزلط، يعلوها سقف مخروطي، تجمع سكاني مثل ذلك الذي نجده في الحمامية Hemamieh في وسط وادي النيل وعلى حافة الصحراء، وهو ما يوحي بمخيم بعيد أو بمكان هجرة قطيع. أما المنشيات المكونة من بيوت مستطيلة مبنية من الطوب النيء المجفف في الشمس، لها جدران منحنية وأسقف محدبة، فيبدو أنها نظمت على هيئة دوائر متحدة المركز.[٣١]

---

[٣٠] انظر الصورة الفوتوغرافية والأشكال في: Merpert, Munchaev, Bader, 1981, p. 26 et 41.

[٣١] انظر Hoffman, 1984, p. 145–147 (الحمامية Hemamieh)؛ ص١٤٧ (العمرة El Amrah)؛ ص١٥٠–١٥١ (أبيدوس Abydos).

ونموذج المنشية السكنية في زمن ما قبل الأسرات في بلاد الرافدين عبارة عن بناء من طابق واحد، مثل «المبنى المدور» في جورة Gawra (بين عامي ٣٩٠٠ و٣٢٠٠ق.م.) «منعزلًا في مكان خالٍ» يجمع بين التخطيط الدائري (الجدار الخارجي) والتخطيط المستطيل (لتنظيم سبع عشرة وحدة متداخلة على هذا النحو)، بحيث يظل هو نفسه في وسط مكان توجد به بيوت وقبور مستطيلة تتمايز بمرور الوقت.[٣٢] في يريم تيبي Yarim-tepe نجد المبنى الدائري تمامًا الذي يزيد قطره على ٥ أمتار له جدران من الطفلة المخلوطة سمكها ٤٠ سم، وهنا كذلك نلاحظ تناقضًا بين المادة البسيطة الهشة وبين البناء المعقد الذي استهدف مفهوم تصميمه البقاء. رفع البناء على الأرض البكر مباشرةً، مما يدل على أن الموقع لم يحمل من قبل بناءً؛ فالمبنى تتكون أساساته من الطين المضروب المفرود الذي أخفي في جهة أصلية مخزنًا عثر فيه على فخاريات احتفالية مطلية، كسرت عمدًا إلى شقاف، مغطاة برماد فحم خشبي. وما زلنا إلى اليوم لا نعرف وظيفة هذا المبنى، ولكن من المحتمل أنه كان يؤدي دورًا إداريًّا (من قبيل الدور الذي تؤدي اليوم «بيوت المحليات» في فرنسا)، نظرًا لأنه محاط بسبعة مبانٍ من النمط نفسه، وإن كانت أصغر حجمًا، بينما كانت المهام الإنتاجية تتم خارجه، في شون الغلال، وأفران الخبيز، وأفران الفخار وكلها مخروطية الشكل.[٣٣]

وبعد ألفية أخرى، في مرمدة Merimde والعمري El-Omari والمعادي، في مصر السفلى نجد شون الغلال مخروطية أو بيضاوية، ولكنها هنا عائلية، وليست جماعية، وأماكن التخزين أصغر، وأكثر تناثرًا، وأكثر قربًا من المباني العادية — وبعضها عبارة عن أخصاص فردية بسيطة خصصت لتقي من الشمس عاملًا واحدًا منفردًا — ويحيط بها في أغلب الأحيان حواجز من البوص. ونجد في الموقع الأخير من هذه المواقع الثلاثة بعض قباء التخزين قام أصحابها بتوسيعها بتوصيلها الواحد بالآخر. وثمة مقاولون حقيقيون جمعوا مخازنهم عند طرفي القرية: أما مخازن الطرف الجنوبي فاستخدمت

---

[٣٢] انظر Huot, 1994, p. 201–207.

[٣٣] انظر Merpert, 1981, p. 25-26. ونلاحظ أن الأفران كانت لها قباب سمكها ٤٠ سم، وقاعدة من الطين المضروب سمكها ١٠ سم، وثمانية خروق موزعة تماثليًّا حول بيت نار مركزي، وكانت الأفران من طابقين. من هذه الورش المعقدة كانت تخرج الفخاريات السيراميك «الحلفية» halafiennes الجميلة جمالًا مدهشًا (نسبةً إلى تل حلف على الحدود السورية التركية).

لتخزين البضائع الترفية التي يمكن نقلها بالقوافل في جرار متينة ولكنها عادية، مزودة بأذنين مريحتين ربما صنعتا على نموذج الحبال التي كانت تربطها معًا عند نقلها بطريق النهر أو البحر؛[٣٤] وأما مخازن الطرف الجنوبي فكانت تخزن فيها المنتجات الغذائية المخصصة لمجموع الأهالي والضيوف الرُّحل (الغلال والضأن المطهو والسمك). وكان لدى هؤلاء المقاولين علاوة على ذلك ورش لصهر النحاس، بدلًا من تشغيل النحاس في صورته الطبيعية، كما هي الحال بالنسبة إلى أي مادة معدنية أولية أخرى، وهو ما لم يؤد إلى تقدم صناعي بالقياس إلى الحقبة الحجرية الحديثة النيوليثية.[٣٥]

ويوحي المشهد الكلي بوجود جماعات سواسية، استقرت حديثًا في أعقاب تجوال طويل، تتكون من عائلات بادئة كالنواة لم تتسع بعد أو اتسعت بالكاد، متعصبة لاستقلالها، ولكنها قادرة على التعاون للإفادة من تجارة بعيدة نشيطة تفضل أن تستثمر فيها استثمارًا ينصب على كل أشكال الاكتناز الجنائزي. ونلاحظ في بلاد ما بين الرافدين أن التخزين الجماعي للغلال في صوامع رائعة سبق بناء المباني الأكثر روعة المزودة بقاعات وسطى وملحقات يبدو أنها كانت تُستخدم مكانًا لاستقبال الأغراب العابرين أو ربما لتجمع الأهالي عندما تدعو الضرورة إلى اتخاذ قرارات كبيرة في إطار جماعي ومتساوٍ.[٣٦]

## (٣) من العلو الطبيعي إلى العلو الاجتماعي

في اليوم الذي يرتبط فيه حظ التجمعات البشرية بل بقاؤهم بالتجارة تبرح هذه التجمعات الفلاة أو السهل الغريَني وتسكن التلال، ثم تبرحها لتقيم فوق شقفة صخرية. وفي أثناء هذا النزوح الذي بدأ في بلاد ما بين النهرين في الألفية الخامسة تقريبًا تعقدت الخطط

[٣٤] انظر Needler, 1984, p. 19: «وخزف المعادي، على العكس من خزف مصر العليا، غير متقن، وغير جذاب، ولا يكتسي بزخرفة أو بقليل منها، على الرغم من أنه يضم قطعًا مصقولة متقنة منها الأحمر والأسود». كذلك هوفمان Hoffman, 1984, p. 205 يرى في شغل هذه الجرار ما يوحي بأن أصلها فلسطيني من بير سبع، على الرغم من أن قطعًا أخرى من الخزف الشبيهة التي وجدت في الجنوب نسبت إلى الفخارين في الشمال الغربي، انظر Needler, p. 189 et 212.

[٣٥] انظر Hoffman, 1984, p. 176, 195, 203, 206–208.

[٣٦] انظر Huot, 1994, p. 160–182.

الحضرية. وظهرت العلامات الأولى على تكوُّن تجمع أسري حول شيخ أو على علوِّ عشيرةٍ فوق العشائر الأخرى ظهورًا تمثل في بناء بيوت كبيرة حفل بعضها بقاعات فسيحة على شكل الصليب.[٣٧] بل ربما بدت في بعض الأحيان ظاهرة غريبةً: فهذا هو محيط هذه المنشية يتغير متخذًا تدريجيًّا شكلًا بيضاويًّا بدلًا من الشكل الدائري (كما نجد في حسك هويوك Hassek Höyük وهي مستعمرة سومرية في أوروك Uruk بالأناضول)[٣٨] بينما تتخذ شبكة الأماكن التابعة لها شكل نسيج العنكبوت (يكون سداسيًّا عند الاكتمال؛ وشبه معيَّن إذا لم يكتمل، كما في وادي خوزستان الإيراني الحالي).[٣٩] ونجد في «حبوبة كبيرة» Habuba Kabira وهي قرية رافدينية من الألفية الثالثة، مباني عامة مجمعة من نفس نمط بيوت السكنى العادية، جدرانها أكثر كثافة، ولها حنيات للتماثيل، ونجدها قابعة فوق مرتفع طبيعي.[٤٠] وهكذا تشهد التغيرات الجغرافية بوضوح على التغيرات التي طرأت على المفاهيم الاجتماعية.

فالمركز الثاني في الشكل البيضاوي يحتله مكان المعبد — وهذا ما يبينه ضريح خفاجة (على مقربة من بغداد الحالية) الذي تحيط به أسوار بيضاوية —[٤١] ومقر القصر، ومركز «المدينة العالية»، وكلها أحياء لم تعرفها قرى ما قبل التاريخ.[٤٢] ونلاحظ هذا بوضوح في استعادة صورة حسك هويوك Hassek Höyük، فهذا المركز الثاني أعلى، بينما يشكل مدخلٌ وحيد إلى الدفاعات الحصينة بداية تخطيط حلزوني ينتهي إلى بنية متوازية المستطيلات يمكن التنبؤ بها، تشهد في ذلك العصر على انتصار مبكر لمفهوم

---

[٣٧] نفس المرجع، ص١٩٠–١٩٣.

[٣٨] انظر Algaze, 1989, p. 579, Behm-Blancke, 1986, p. 147.

[٣٩] راجع Johnson, 1972, p. 21, 22 وانظر في الكتاب نفسه الشكل رقم ١٦ ص١٥١.

[٤٠] انظر Sürenhaggen, 1986, p. 19 وAlgaze, 1989, p. 578.

[٤١] انظر Roux, 1985, p. 121.

[٤٢] والسبب في ذلك بسيط فالردم الذي تبنى فوقه هذه الأحياء أحيانًا يتكون ببطء شيئًا فشيئًا من المخلفات (انظر Aurenche, 1982, p. 239 والمثل هو «إيريدو Eridu»). ومعنى هذا أن هناك فارقًا زمنيًّا بين ظهور تنظيم اجتماعي متشابك (برئيس يعيش بين أهله، دون أن تكون له أبهة خاصة). وبين تنظيم تمييز معماري حقيقي — في «جورة» Gawra نجد ثلاثة «مبانٍ لها مكانتها» من المستوى الأخير تتميز عن المباني الأخرى الأقدم، حيث إنها لها مدخل مسقوف، ولها تنسيق داخلي، ولها زخرفة ذات بروزات في الواجهة، كما تتصف بالارتفاع والانعزال (ص٢٤٠–٢٤١، ٢٥٣).

حديث عن التقسيمات الاجتماعية: وظيفية رباعية (منتجون وتجار وكهنة وسياسيون) وتخصص إنتاجي يشمل أماكن الشبكة الحضرية (تتزود تبادليًّا بالأشياء التي اشتهرت بها). وعلى الرغم من هذا التمييز فإن استمرارية الفترة السابقة ظلت كبيرة. فالقصر المعلَّى ليس إلا «بيت الرئيس» القديم، أو «بيت الضيافة»، وفي كل الافتراضات نجد مقر سلطة تنسيق تشهد على وجودها الساحات المكشوفة التي تعتبر «انتقالًا بين المدينة وبين القصر العالي القابع فوق الجزء الحصين من المدينة الأكروبول.»[٤٣] ولم يكن الهدف في المقام الأول فصل الشرائح الاجتماعية، بل كان الاستمرار في جمعها معًا في مجتمعٍ أصبح شديد التشابك.

فإرادة التمييز تظهر بمزيد من الوضوح عندما يجري التفكير في بناء أسوار. كانت الأسوار في بداية الأمر سدودًا من التراب، ومن الطوب المهروس، والمخلفات من كل نوع[٤٤] التي كان تكويمها يتطلب وقتًا، وتلك علامة أخرى على الإنشاء المتأخر لمنظومات الدفاع الحقيقية. ونذكر أن أوروك Uruk وهي الحاضرة الكبيرة في الجنوب الرافديني، لم يكن لها أسوار، إلى أن قام الملك جلجاميش Gilgamesh بتشييد نحو عشرة كيلومترات منها نظرًا للصراع مع مدينة كيش Kish حول عام ٢٦٥٠ق.م. (قبل أن يقيم الملك سرجون Sargon الأكادي أول توحيد مؤقت للبلاد بأربعة قرون تقريبًا). وبسبب هذه الأسطورة والاندهاش الساذج الذي أحدثته نتخيل الجديد الذي اتسمت به هذه الدفاعات. ونعرف منها أن المباني الرافدينية العامة في الألفية الثالثة قبل الميلاد كانت لها أسوار عالية تهدف إلى التأثير على المواطنين والأعداء، وأن الأسوار كانت مبنية من الطوب المحروق

[٤٣] انظر Margueron, Apparition du palais ..., 1987, p. 31, 37, 38 وانظر: Les palais syriens, 1987, p. 135.

[٤٤] انظر Gibson, 1988. ومن الصواب أن نلاحظ أن أول سور معروف من الحجارة الجيرية في هذه المنطقة هو سور مجزاليا Magzalia، وهي قرية في جبل سنجار Jebel Sinjar تقع على ارتفاع ٤٠٠ متر فوق سطح البحر، تحوطت به جزئيًّا حول عام ٧٥٠٠ق.م. (راجع Huot, 1994, p. 57) مع بقائها متمسكة بالمساواة الصارمة (ص٥٨). ويتساءل المؤلف هيو Huot في شأن هذا الموقع، وهو أول موقع نعرفه جرى فيه استئناس استدجان العنز، هل كانت هذه الأسوار حظيرة أنشئت لكبح نزوات المغامرة التي تبديها العنزات المفرطة في الحركة؟ كذلك يتساءل هيو Huot عن هذه النقطة (ص١٠١) عندما يدور الحديث عن تل السوَّان Tell es-Sawwan، وهو موقع على مقربة من سامراء في العراق.

مضبوطة ضبطًا كاملًا على أساسات ميجاليتية[٤٥] مستطيلة.[٤٦] كانت الأسوار من قبل تبنى من الطوب النيء المجفف في الشمس، وتصف متضامنة الواحدة مع الأخرى لا يثبتها إلا ثقل القباب والعقود، وكانت تقام على أرضيات دائرية تمت تسويتها ثم مهدت بالطين المضروب. وكانت فعاليتها الدفاعية تتغير حسب الهمة التي أبديت في حفر خندق ورفع سد ترابي، وذلك مشروع جماعي يكشف عن تعاون قروي جماعي أكثر مما يكشف عن تقسيمات اجتماعية متنامية. ونرى ذلك بوضوح في تل السوان Tell es-Sawwan، وهو موقع سبق أوروك Uruk بما لا يقل عن ثلاثة آلاف سنة، له سور على شكل حدوة الحصان حُصِّن بشكل متفاوت على مراحل متعددة ليحمي بدعامات متعددة يغلب عليها الشكل الدائري البيوت المبنية على شكل حرف T، المصممة على تخطيط أصلي يفترض وجود درجة عالية من الوعي بالجماعة وبالمساواة.[٤٧] في تل المليجان Tall-e Malijan[٤٨] (أنشان Anshan في العصر الأنتيكي)، في إقليم فارس Fars الإيراني الحالي، يرجع السور الخارجي البيضاوي إلى الفترة من ٣٠٢٥ إلى ٢٨٧٠ق.م.، بينما كان الموقع الذي يحيط به ومساحته ٢٠٠ هكتار مأهولًا بشكل مستمر منذ الألفية السادسة.

في مصر كانت أقدم أسوار اكتشفت مبنية بالطوب. في الدلتا نجد آثار أسوار دائرية من الطوب ترجع إلى الدولة القديمة في كوم الحصن Kom el-Hisn حيث كانت تحيط جزئيًّا ببيوت متطابقة إلى حد كبير (بعضها أقدم من البعض الآخر).[٤٩] أما سور تحتمس الثالث في هيراقونبوليس/نخن Hierakonpolis-Nekhen فقد بني في القرن الخامس عشر ق.م.، أما سور الكاب El-Kab فيرجع إلى الألفية الولى: ومعنى هذا أن المدينتين كانتا من قبل بلا حماية. وكما أن الأسوار الخارجية للكاب رفعت فوق سور دائري قديم كان يحيط بمعبد

[٤٥] ويسمونها ميجالتية أي مبنية على جلاميد صخرية ضخمة في زمن ما قبل التاريخ. (المترجم)

[٤٦] راجع Bottéro, 1992, p. 64, v. 8–22 («ألا فانظر إلى هذا السور ... تأمل هذا الأساس الذي لا يستطيع أحد تقليده ... والمس بلاطة العتب هذه التي جيء بها من مكان بعيد بعيد ...»).

[٤٧] انظر ص٤ و١٢ واللوحتين رقم ٢ ورقم ٣ في كتاب Abu al-Soof, 1968؛ أحدث تأريخ هو عام ٥٩٩٢+ أو -١٤٦ سنة (انظر Sumer, 37, 1981, p. 151).

[٤٨] انظر Sumner, Tall-e Malijan, 1988.

[٤٩] انظر Wenke, Brewer, 1996, p. 278, 279 وانظر كذلك Von der Way, Schmidt, 1989, p. 282 et 299: وقد كشفت حفائرهما عن صوامع، وأسوار وصحاف خمر فخارية كانت منتشرة انتشارًا كبيرًا في أنحاء مصر.

داخلي، كذلك كانت أسوار هيراقونبوليس تقوم فوق أسوار نصف دائرية مبنية من الطوب الرملي ارتفاعها متران ونصف المتر، تدور حول صرح مقدس مرفوع فوق أرضية معلاة بالطوب.[٥٠] ولعلها لم تسبق إلا بخمسة أو ستة قرون «الحصن» الذي اكتنف السور المحيط الذي يبلغ سمكه ٢,٣٤م والسور الداخلي الذي يبلغ سمكه ٤,٨٧م حاميًا مئات المقابر من زمن ما قبل الأسرات وزمن الأسرات الذي شيده الفرعون خاسيخيمُوي khasekhemui في نفس الموضع بالطوب النيء على ارتفاع يناهز ١٠ أمتار. ومقبرة هذا الفرعون ذات تخطيط غير مألوف (وقد جرى تنفيذ هذا التخطيط على نحو سيئ ولكننا على الرغم من ذلك نميز العناصر الثلاثة للصروح الجنائزية الكبيرة التالية وهي: قبر ومعبد وسفينة شمسية) وذات أبعاد غير مألوفة أيضًا (يبلغ طولها نحو ٧٠ مترًا وعرضها أكثر من ١٠ أمتار): وكأنما كان الفرعون يريد أن يؤسس نظامًا ثقافيًّا جديدًا دون أن تتاح له الوسائل والإمكانات اللازمة للتنفيذ. وعلى الرغم من أننا لا نعرف إلا القليل عن هذه الشخصية الفريدة، فهناك علامات تدل على أن خاسيخيمُوي كان عند «المفصلة» بين عالمين: عالم المجتمع السابق للأسرات الذي لم تكن السلالم الاجتماعية فيه قد تحددت إلا قليلًا، ولم تكن المركزية السياسية فيه قد أنجزت؛ وعالم المجتمع الفرعوني. وحيث إن حكمه اندرج تحت الخاتم المزدوج لحورس وسيت — وهما الشخصيتان المتعاديتان في الميثات التأسيسية المصرية — فقد بات موضعًا للجدل والشك. فانقطعت أسباب أسرته، ونُسيتْ ذكراه.[٥١]

وخلافًا للفكرة التي تكونت لدينا عن النمو الحضري في الشرق — ولكن طبقًا لتاريخ المدن الإغريقية — فإن كل الأمثلة المعطاة تعلِّمنا منذ الألفية الخامسة أن أماكن السكنى كانت أحيانًا منعزلة بدرجة كبيرة وكثيرًا ما كانت بعيدة عن مدينة جاء منها مؤسسوها إبان نوع من التوسع الاستعماري لا تزال أسبابه مجهولة لا نعرفها. في الألفية الخامسة كانت غالبية المجاورات في شمال شرق العراق تابعة لأبيد Ubaid؛ ونجد العديد من المنشيات المؤسسة بين منتصف الألفية الرابعة ومنتصف الألفية الثالثة ترتبط بأوروك Uruk؛ وفي الألفية الثالثة وبداية الألفية الثانية كانت دار رزوك Razuk المستديرة على الأرجح من عمل إشنونَّا Eshnunna. وما تبعْثُر «المستعمرات» دون ما منظومة دفاعية، وقيامها غير بعيد من الينابيع والأنهار أو المدقات التي تتزود من خلالها، إلا واقع أكدته

[٥٠] انظر Hoffman, 1986, p. 185; 1984, p. 99 et 131–132.

[٥١] المرجع السابق، ص٣٤٨–٣٥٤.

الشواهد على مدى هذه الفترة. في الألفية الثالثة نجد في وادي الأردن مدائن أخلاها أهلها دون أثر لعنف ظاهر.[٥٢] وأبيدوس في مصر العليا شيدت بعيدًا عن النيل؛ وعلى الرغم من شهرتها الدينية، فلم تكن حتى عاصمة إدارية، وإنما كان لاتحادها مع عدد من القرى المبنية من الطين والسعف في بندر واحد الفضل في أنها أصبحت مدينة ذات أسوار شيدت من الطوب النيء وإن لم يحط بها سور حقيقي.[٥٣] في أبادا Abada (في حوض حمرين hamrin بالعراق) نجد قنوات طويلة من السيراميك وشبكة ري متشابكة تجلب الماء من مناطق بعيدة بهذه المستعمرة في أبيد التي هجرت في العصر التالي المسمى عصر أوروك Uruk.[٥٤] أما حبوبة كبيرة Habuba kabira فعندما أدرجت في منطقة نفوذ المدينة السابقة فإنها، وهي الواقعة على شاطئ نهر الفرات على بعد نحو ١٠٠كم إلى شرق من حلب، على ما يبدو كانت واحدة من المدن الأولى التي صممت حسب تخطيط حضري حقيقي، وهو تخطيط يقوم على: اختيار موقع بكر، ورسم شوارع رئيسية، وبناء شبكة من مجاري الصرف والبالوعات، وتشييد بيوت متطابقة بتقنيات عالية الحرفية. ومع ذلك فإن منظومتها الدفاعية لم تبن إلا متأخرًا جدًّا: وقد ظُن في البداية أنها لا تفيد، ثم أضيفت لاحقًا بعد إنشاء المدينة، والمعلوم أن المدينة «لم تتعرض لهجوم قط، ولم تخرَّب بل هجرت» عندما قررت سلطاتها أن تتحاشى الوقوع تحت رحمة حصار مرتقب يوصد مسارات تموينها. ولما لم تكن تستطيع أن تعيش على إمكاناتها الذاتية في غياب منظومة تخزين خاصة وتدبير زراعي كافٍ لإطعام سكانها الذين تراوح عددهم بين ٦٠٠٠ و٨٠٠٠ نسمة، فقد كانت جزئيًّا تحت رحمة عاصمتها،[٥٥] وإن ظلت في حد ذاتها أصل الأماكن المستقلة ذاتيًّا. أما مدينة جبل أرودا Jebel Aruda — على بعد ما يقرب من ٨كم إلى الشمال — فقد كانت تتلقى مؤنتها في أوعية مختومة تحوي الغلال والزيت، غالبًا ما كانت هذه الأوعية تأتي من البحر المتوسط ومن الأناضول أكثر مما كانت تأتي من جنوب الرافدين.[٥٦]

---

[٥٢] انظر Esse, 1989 (والكلام على تل ياقوش Tell Yaqush، إسرائيل).

[٥٣] انظر Kemp, 1977, p. 186–189.

[٥٤] انظر Jasim, 1985, p. 218–219.

[٥٥] انظر Sürenhagen, 1986, p. 18 et 22.

[٥٦] انظر المرجع السابق، ص٢٣–٣٥. وكما كانت الحال في شوروباك Shuruppak في الزمن السابق على الأسرات، كانت أختام العاصمة توضع على مقبض باب يربطه بالباب حبل (ولم تكن الأختام توضع على كل وعاء مشوَّن)، وربما كان هذا الإجراء من عمل مفتشين في أثناء جولة تفتيشية على بعض الناس

وإنما تحين ساعة المستبد عندما يتبع انتشار الوكالات المسالمة المستقلة ذاتيًّا والمنسجمة اجتماعيًّا في مناطق غير مأهولة استعمارٌ عدواني يستهدف المدن الموجودة، وتفاقُم الانقسامات الاجتماعية وإقامةُ احتكار للتجارة البعيدة. ولكن الأعراف القائمة على مدى ثلاث ألفيات من تبعثر الجماعات ومن المساواة التعاونية ومن روح المشروع تلجم التطلعات الاستبدادية، وعشائر العاصمة قبلت قواعد العمل التي اتخذتها لنفسها منذ الوقت الذي كانت فيه جغرافيا متناثرة، واجتماعيًّا متجانسة، وسياسيًّا ديمقراطية، هذا من ناحية. ومن ناحية ثانية نجد أن المدن التي جرى الاستيلاء عليها حفظت خصوصياتها وإعفاءاتها المحلية، بل احتفظت أحيانًا بدوائرها التجارية.

## (٤) إمبراطورية التجارة

هل وُلدت الدولة من رحم التجارة أم من رحم القتال؟ هل السياسة شأن تدبير اقتصادي — وهو ما بدأنا نرجحه؟ أم هي مجال الحرب — وهو ما تروجه الأطروحة الجارية؟ نريد أن نعرف هل جاء احتلال أقدم مكان نعرفه نتيجة توسع تجاري أم نتيجة نزعة إمبريالية عسكرية، فهذه المعرفة أساسية في وصفنا القائمين على أمرها بمدبرين تضامنيين أم بمستبدين إمبرياليين.

في سومر يبدو أن المجالس اتخذت لنفسها إداريين لهم بصفة خاصة كفاءة للنهوض بمهام الإدارة والميزانية، وتخطيط التموين وتنظيم التجارة الخارجية: كانوا يطلقون عليهم اسم en «إن» (على نحو ما نرى في إن — بيلولو En-Bilulu وهو رب المطر والري، وكذلك إنليل Enlil وإنكي Enki، إلخ) وهو الاسم الذي نترجمه تقريبيًّا بـ «سيد»، والسادة يختلفون عن «الملوك» اختلاف الضد عن الضد (الملوك lugal لوجال مثل لوجالزاجيسي Lugalzagesi ولوجالباندا Lugalbanda من ملوك أوروك Uruk) فالملوك يدافعون عن المدينة الدولة cité-État ضد الأعداء.[٥٧] وتوحي الألقاب بأن «السادة» أسبق من «الملوك»

---

بين الأحياء أو بين المدن (راجع Matthews, 1991, p. 2, 11, 13). ومن هنا نستنتج أن مراقبة التخزين كانت المهمة الأولى «لموظفي» الدولة الناشئة التي كانت في مرحلة الجنين، فإن لم يكونوا موظفي دولة فربما كانوا مفتشين من قبل جماعة من المقاولين الخاصين (انظر Fortin, 1990. p. 563, 565, 566).

[٥٧] انظر Jacobsen, 1957–1970, p. 138.

وأن السادة كانوا ينتخبون في مجالس محلية مستقلة ذاتيًّا قبل أن تنطلق مشروعات واسعة المدى قادت إلى المَلَكِية.

واستقر بين خبراء الشرق القديم نوع من الاتفاق الجماعي على دور التجارة (سواء كانت تجارة محلية أو ذات مسار بعيد) في توطئة المنشيات localités في أرض محايدة ضئيلة الحظ من الخصب مما لا يتيح لها إمكان الاكتفاء الذاتي (أشبه ما تكون بما يسمى الآن بـ no man's land). ولا تكون تابعة لأحد، ولا تكون خاضعة لسيادة دولة قائمة. وتنشأ الخلافات عن التفسير الذي يكون من المناسب الأخذ به فيما يتعلق بأصل المدن التي تكون غير مستقلة اقتصاديًّا، ولكنها تكون سياسيًّا مستقلة ذاتيًّا في إدارة شئونها. وهنا نجد أطروحتين تعارض إحداهما الأخرى. يفترض القائلون بالأطروحة الأولى أن قيام المدينة جرى أولًا في مناطق جافة بعيدة عن شواطئ الأنهار، وأنها كانت مجردة من الموارد الطبيعية، من خام المعادن ومن الطاقة: ومعنى هذا أن وادي الفرات ووادي النيل يدينان بالمنشيات التي قامت في الصحاري المتاخمة بنجاح المحاولات الأولى لاستئناس الحيوانات والتجارب الزراعية الأولى التي جرت قبل تطورهما الزراعي بعدة قرون.[٥٨] وأغلب الظن أن تربية الأغنام وصناعة الصوف كانت محركات التغيرات الاجتماعية (كما كانت الحال بالنسبة إلى إبلا Ebla على شاطئ المجرى الأعلى للفرات)، ولم تكن هي الزراعة وإنتاج القطن أو الحَب (كما كانت الحال بالنسبة إلى لاجاش Lagash في دلتا الرافدين)، وكانت لاجاش واحدة من كبريات الممالك في الزمن الأرخائي السحيق.[٥٩] في بلاد الرافدين نجد أن الزراعة الجافة الشمالية (وبخاصة في السهول التي تتحلق اليوم حول الموصل وإربيل) أنتجت من المحاصيل أكثر مما أنتجت الزراعة المعتمدة على الري في الجنوب.[٦٠] ولقد

---

[٥٨] انظر Hoffman, 1984, p. 218, 239. من بين الأطروحات الواردة في هذا الكتاب نجد الأطروحات التي جاء في التقرير النقدي لديفيس Divis (1985, p. 26) هي الأقرب إلى الصواب.

[٥٩] انظر Gelb, 1986, p. 165: «النقطة المهمة المتمثلة في أن النمو السياسي لدولة ما يعتمد على الصوف لم تلق الاهتمام الذي تستحقه من علماء السياسة: وقد ذهب أغلبهم إلى أن الحبوب وحدها كانت هي القادرة على تغذية نمو أشكال رفيعة من الحضارات». ويستند طرح جيلب Gelb — مؤلف هذا الكتاب — على وجود ألواح حجرية، وعلى عدد هذه الألواح الحجرية المخصصة للنسيج وللزراعة في المدينتين المذكورتين.

[٦٠] انظر Weiss, 1986, p. 72–74.

خدمت الشبكة النهرية في الجنوب على نحو خاص نقل البضائع، وكانت قوافل الحمير هي التي تتولى نقل البضائع في الشمال.[٦١]

وهناك نظريات أخرى تذهب على العكس إلى أن اتساع الشبكة الحضرية على هيئة سرب من المدن الكبيرة في الجنوب موطِّئة مستعمرات على طول نهر الفرات (من أوروك Uruk إلى ترقة Terqa) أو على طول نهر النيل (من هيراقونبوليس[٦٢] إلى نقادة) حتى تاخمت المدن الحرة في نطاق البحر المتوسط.[٦٣] وتشهد هذه المدن على تطور حضري أدى بالمدينة إلى التكاثر في الألفية الثالثة على هيئة بنادر صممت على نموذجه،[٦٤] سواء كانت محطات تَوَقُّف على مسار تجارة بعيدة المدى لتجارة نشيطة من خلال مناطق مقفرة، أو كانت تحصيناتها تحمي الطرق التجارية (الموقع الجبلي Godin Tepe)[٦٥] أو كانت تنخرط في قلب شبكة منشيات تابعة (ضياع تخومية في منطقة تزرع بالري، محطات زراعية تجريبية في منطقة جافة). كانت هذه الحالة الأخيرة تعرض عندما تكون هناك زراعات تعطي عائدًا جيدًا ولكنها تمثل مخاطر كبيرة، وما كانت تمثل إلا نسبة مئوية منخفضة من أرض تكسوها علاوة على ذلك غابات ومراعٍ، مثل أرَّافة Arrapha حيث نجد أن الضياع المعلَّمة بمراعٍ محاطة وأبراج ريفية محصنة (ديمتو dimtu) تعتبر استثناءً.[٦٦]

---

[٦١] انظر Charpin, 1988, p. 184-185 (تفسير للكتاب تولى الإشراف عليه Weiss، والكتاب بعنوان The Origins of Cities).

[٦٢] مدينة نِخِن القديمة. (المترجم)

[٦٣] انظر ص٢٦ وما بعدها في كتاب سيمبسون Simpson (1988) وقد جاء به: «وجود مستعمرتين في أوروك لا يباعد بنيهما إلا ٥٠كم، وتفصلهما عن أقرب مستعمرة في أوروك ٥٠٠كم ... يوحي بوجود خط من مستعمرات بينها مسافات واسعة، يمتد من جنوب بلاد النهرين مع امتداد الفرات، فلم يعد من الممكن اعتبار مواقع المنحنى العظيم Great Bend إفرازات منعزلة بعضها عن البعض. وكل حوض الفرات يقع في داخل دائرة نفوذ جنوب بلاد الرافدين.»

[٦٤] انظر ص٥٧٦ وما بعدها من كتاب Algaze (1989)، وفيها يفحص المؤلف باهتمام الفرضية المسماة فرضية الاستعمار: الأشياء وخطط المباني المتصلة بثقافة أوروك موجودة وحاضرة في كل مكان.

[٦٥] انظر Weiss, 1986, p. 97-98.

[٦٦] انظر Zaccagnini, 1979, p. 13, 47–51, 101, 113. كانت القطعان ترعى طليقة في الجزء الأكبر من الأراضي التي كان خمسها فقط يُروى.

وأيًّا كان التفسير المأخوذ به فإن عملية استدلال تعتمد الشبيه (الأدبي، المحاسبي، المعماري، الديني) تستند على لوحات صغيرة وأختام كشف عنها البحث الأثري في مواقع مختلفة من المنطقة تبين أن مدينة نموذجية مثل أوروك Uruk كان لها منذ مطلع الألفية الثالثة نظيرات متعددة في نطاق الثقافة ذاتها، ولكنها ظهرت متأخرة عنها. ونحن لا نجدها فقط شمال غرب عاصمة جلجاميش على الفرات، بل نجدها كذلك في الشرق، في سوسيان Susiane، دون أن يبدو على هذه الشبكة الحضرية المرنة أنها صممت في إطار العقلية الإمبريالية التي تُنْسَب إلى مؤسسها. ليس هناك ما يشهد على أن أوروك استغلت مواردها الزراعية استغلالًا فائقًا، ولا على أنها أشرفت بشكل صارم على الأراضي المتاخمة.[٦٧] ولقد جاء سقوط أوروك نتيجة لنجاح الرؤساء السياسيين المحليين المنفيين من العاصمة أو الوطنيين المتثاقفين الذين كشف عنهم الاستخدام المشترك للخطط المعمارية المتشابكة ولتقنيات البناء الريفية.[٦٨] ولقد أدى ظهور المدن الدول حتى إلى هجر خالص لعديد من المدن المخلصة لأوروك قبل نهاية مرحلة تَوَسُّعها بكثير (حبوبة كبيرة Habuba Kabir)، وإلى نزوح الكثير من سكان العديد من المدن الأخرى (مدينة سوس Suse التي انخفض عدد سكانها إلى الثلث، بينما هجر الناس مركز المدينة الهائل، وكان ساحة كبيرة مرتفعة يتصدرها دَرَجٌ).[٦٩]

## (٥) المجتمعات الأولى الصامدة

التذبذب البطيء الذي جرى على مر القرون، وتغير متوسط المسافات الفاصلة بين المنشيات، وتطور وظائفها الدفاعية والتجارية، كل هذه الأمور لا تتحقق فقط نتيجة عقلية المشروع ولا هي عمل تأتي به إرادة تخطيطية فحسب، بل هي ترتبط كذلك بضرورات بيئية، نذكر منها في المقام الأول التغيرات الطبوغرافية التضاريسية والتغيرات المناخية التي تفرض نفسها على كل التجارب الإدارية؛ ففي منطقة ديالى Diyala

---

[٦٧] انظر ص٥٧٢ و٥٨٠ من كتاب Algaze (1989). ولا يلزم كذلك افتراض العكس: وربما كانت الزراعة الرافدينية أكثر إنجازًا من الزراعة في الحيازات المجاورة (انظر المحاصيل كما قدرها هيو Huot, 1989، ص٨٩ إلى ٩٨ بالنسبة لفترة متأخرة).

[٦٨] انظر المرجع السابق، ص٥٨٨.

[٦٩] انظر المرجع السابق، ص٥٧٦ و٥٧٩.

والزاب الصغير Bas Zab بالعراق الحالي نجد «سفحًا صغيرًا» قد حظي رغم صغره بأهمية استراتيجية استثنائية، أعني به جبل حمرين Jebel Hamrin (قديمًا إبيح Ebih)، الذي كان على مر الزمن «مزلاج البلاد» shikkun mâti. هذا الامتداد الجبلي والحياض التي تفصله كانت دائمًا مأهولة لأسباب عسكرية منذ الألفية الثالثة، حيث دخلت في تصورات المكان على هيئة «مشارف طرفية»[٧٠] لا بد من التحكم فيها بأي ثمن، هكذا تحكمت فيها سومر «المركزية» (مدينتا كيش Kish ونيبور Nippur) ثم بابل عندما تعرضت للتهديد.[٧١] وفي مقابل هذه الحتمية التضاريسية الشكلية، لم يكن أمرًا حتميًّا تحصينُ كل المدن الواقعة في سهل النهري الكبيرين بعناية، في اتجاه تلاقيهما: فطالما صمد المزلاج، لم يكن هناك خطر يتهددها. أما المدن السومرية الكبرى (أور – أوروك – أوما – لاجاش – لارسا – إريدو) فنجد، على العكس، أنها نمت في المناطق الجنوبية البعيدة كل البعد عن نطقة انجراحيتها[٧٢] القصوى — وهي تعلم على الأرجح أنها كانت مدنًا مطلة على الخليج في الألفية الرابعة عندما كان النهران يصبان منفصلين.[٧٣] في حوض كور Kur الإيراني، وهو هضبة يبلغ ارتفاعها عن سطح البحر ١٦٠٠م، توزعت المنشيات على مساحة ٣٤٠٠كم٢ بين الوادي الغريني وسلسلة الجبال الساندة، وهي تستمد مياهها من قنوات حفرها الإنسان منذ الألفية الخامسة، أو من ينابيع طبيعية استغلت منذ الألفية السادسة. وشيئًا فشيئًا أدى تكثيف الزراعات وتزايد الري إلى تقريب المسافات بين المنشيات في الوادي، أدى إلى إنشاء قرى حول الينابيع التي لم تستغل بعد. ثم أدى تدهور وتملُّح التربة إلى تضاعف عدد الأكوار النصف بدوية على المنحدر. ومن العجيب أن الكتابة ظهرت عند نهاية هذه المرحلة من التفتيت. عندئذٍ أصبحت مدينةً جديرةً بأن تتسمى بهذا الاسم عاصمة الحوض كله وظلت هكذا إلى أن تسببت سنوات الجفاف في تدهور حضري استمر عدة قرون.[٧٤]

---

[٧٠] = périphérie.

[٧١] انظر Rowton, 1982.

[٧٢] Vulnérabilité.

[٧٣] انظر Huot, 1989, p. 69 كانت مدينة أوروك ومدينة إيريدو ميناءين يتعرضان لهجمات بحرية (ولكن هذه الهجمات كانت أقل احتمالًا من الغزوات القادمة من الشمال).

[٧٤] انظر بصفة خاصة ص٩٧–١٠٦ من كتاب Sumner, 1990.

وترتكن «الحضارة» — التي تُفهم على أنها ظهور عالَم قوامه المدينة يعتمد الكتابة في مواجهة عالم أمي لا أبجدي ريفي أو سهبي steppique — هكذا على توازن واهٍ بين استغلال غير كافٍ للموارد الطبيعية يبرر تسكين البدو الرحل في مدن، من ناحية، وبين استخدام جائر للبيئة فكك في بضع عقود شبكة من المنشيات تكونت على مدى قرون، من ناحية ثانية، ويفترض تدبيرُ هامش أمن مريح مع الاستغلالِ الرشيد للموارد الطبيعية (وهو ما أسماه روبرت ماك آدمس Robert McAdams): مرونة العلاقة بين الزراعة والطبيعة[٧٥] وجود شكلين من التحكيم: تحكيم تتولاه سلطة أعلى من مجرد السلطة الأخلاقية لرؤساء القرية أو القبائل؛ وتحكيم تتولاه الأسواق المحلية أو الإقليمية أو الدُّولية التي بفضلها تضبط الكيانات الاقتصادية المتكاملة نفسها بعضها بالقياس إلى البعض الآخر.

والدول التي تسيطر على سوقها الخاصة تعيِّن ممثليها في التجارة البعيدة هي وحدها التي يمكنها أن تحفظ المرونة البيئية التي لا بديل عنها لبقاء زراعتها. ثم عليها أن تستثمر بيئيًّا على المدى الطويل بأن تتحاشى الاستغلال الكامل لمجموع الموارد المتاحة لها، فزيادة المردود لضمان الاستقرار السياسي أمر ممكن على المدى القصير وسهل التنفيذ عند إقامة إدارة مركزية! ونحن نجد أن الأنظمة السياسية التي أمكن التعرف على هويتها إبان الألفيات الثلاث التي سبقت الغزو الفارسي لمصر ولبابل قد أوتيت أغلبها هذه الحكمة. كان القائمون على هذه الأنظمة السياسية يعرفون أيضًا كيف يركنون إلى حوار دائم لا يتوقف مع القبائل البدوية: كان «ممثلو المرونة» هؤلاء يقينًا يعتبرون في الوقت العادي مزعجين لكل الصادعين بالاستقرار السياسي. ولكن استنادهم إلى غطاء من الأراضي، وسهولة حركاتهم المناورة والسمة شبه الرسمية لتصرفاتهم والتي لم يكن هناك من يضطر إلى تغطيتها في حالة الفشل، كل ذلك كان جليل الفائدة في وقت الأزمات.

وتأسيس الدول يحكمه استخدام المكان استخدامًا لا يسمح إلا بأقل مساحة للمجموعات التي يتوقع منها أن تهز في أي وقت أركان نظام حضري يعتبر «طبيعيًّا»: مجموعات من قبيل مثيري قلاقل شبه بدوية أو من قبيل فلاحين نازعين نزعة استقلال ذاتي لا يقبلون إلا على مضض أن يشفط مركزٌ حضري إنتاجهم.[٧٦] وينطبق هذا أيضًا

---

[٧٥] انظر Adams, 1978.

[٧٦] انظر المرجع السابق، ص٣٣٤، ويصف راوتون Rowton (1987, p. 372) هذه المشاركة بأنها «ازدواجية» سياسية بين أقوام قبَلية وأقوام غير قبَلية، وهم أشبه ما يكونون بالشركاء — الغرماء

على إعادة التأسيس، وبخاصة بعد «العصور البينية» الشهيرة التي انقطع في أثنائها مؤقتًا التتابع الأسَري للملَكيات الدينية. ويعتبر منعطف الألفية الثالثة في الواديين — وادي النيل ووادي الرافدين — حاسمًا بالنسبة إلى مستقبل نظمها السياسية؛ ففي نفس الوقت الذي بنت فيه مدن جنوب الرافدين أسوارًا واتخذت جبانات وأقامت جيوبًا على طول دجلة والفرات، نجد مدن جنوب مصر تفعل نفس الشيء في اتجاه أعلى النيل، ثم تتابع مساره ببطء. في هذه المرحلة نجد المدن الأكثر بعدًا عن حوض البحر المتوسط والتي لم يكن فيها ما يهيئها لتصبح مراكز هجرة كبيرة — اللهم إلا قربها من النهر الكبير التي أقيمت على ضفتيه —، تتخذ أهمية أكبر من المدن الدول التي أقيمت منذ الألفية السادسة عند قاع القوس الجبلي الذي يمتد من التلال الواقعة شرق الأقصر ومن جبال سيناء إلى جبال زجروس[٧٧] مرورًا بلبنان وجبال طوروس.

ولا يزال شرح هذا الانقلاب ناقصًا. فهناك أثريون من أصحاب النزعة المادية من يرون فيه بثقة مفرطة الدليل على أن بحث الأهالي من الداخل عن موارد ومنافذ يؤدي بأكثر الناس فقرًا إلى نقل جزء من السكان إلى مكان آخر؛[٧٨] وهناك أثريون من أصحاب النزعة الثقافية ينسبون عن خطأ هذا التحول إلى تأثير وارد من الخارج من حضارات أكثر تقدمًا ناقلًا بعض معارف هذه الحضارات إلى جيرانها. وتواتر الحديث عن أدوار محتملة أدتها شعوب أصلها من أفريقيا السوداء في بناء المدن المصرية (واحتج الذاهبون هذا المذهب باللغة، وبظهور ملوك صغار أو «رجال طوال»، بل دلائل على أكل لحم البشر وعلى الأضاحي الجنائزية) أو عن تأثير أقوام من حوض نهر السند في ظهور المدن الرافدينية (واحتج الذاهبون هذا المذهب بالعمارة ذات الجدران المائلة التي تقطعها بروزات). كذلك ذكر البعض أن المصريين اغترفوا من معين الرافدينيين ما اغترفوا من

---

الذين لا ينفصلون بعضهم عن البعض الآخر. وترتهن التحولات المورفولوجية التي تعتري المنظومة السياسية بدرجة الاعتماد المتبادل أو التهاجن ارتهانًا وثيقًا. ويتمثل سومنر Sumner (1988) بمثل أنشان Anshan في عصر النشأة العيلامية التي نلاحظ في أثنائها تراجعًا تاريخيًّا غريبًا في الأنشطة الاستقرارية السلمية المنتحية نحو نظام رعوي أو عسكري، ربما عن رد فعل حيال ظهور دول سومرية عتيقة السمة (وقائمة على النهب؟)

[٧٧] سلسلة جبال طولها حوالي ١٨٠٠كم تمتد من تركيا إلى مضيق هرمز. (المترجم)

[٧٨] انظر نقد لامبرج كارلوفسكي Lamberg-Karlovsky, CA, 1989, p. 595 لأطروحة ألجاتسه Guillermo Algaze.

إلهام (وقيل إن مكان التلاقي كان جنوب شبه الجزيرة العربية).[٧٩] ونظرًا لليأس حيال العثور على حجج تقوم مقام الأسباب الدامغة فإن الذاهبين هذه المذاهب يلجئون إلى تراث افتراضي لحضارات مجهولة («جنس السادة») أوتيتها القبائل الأصلية في الواديين. وهكذا فإن خيال المتخصصين المفرط الفائر كثيرًا ما يشهد على عجز في المعرفة.[٨٠]

وهناك شيء مؤكد وهو: أن حركة السكان لا تحكمها حتمية جغرافية ولا نزعة تطور عتيقة. ليس هناك شك في أن المقابر الفارهة والإنفاق ببذخ واكتناز الطُّرف الثمينة والطموح الخارق للمألوف نحو البقاء حيًّا في ذاكرة الآخرين بأعمال تبهر الخيال، كل هذه المبالغات المهووسة جنوبية في البلدين. ولا غضاضة في أن نرى في ذلك دليلًا على قيام تجارة بعيدة المدى بين النويات الثلاث الكبرى لحضارة على شاطئ المحيط الهندي وامتداداته البحريَّة، وبخاصة لأنها مذكورة تحديدًا في النصوص المصرية والرافدينية (دلمون Dilmun وماجان Magan وملوحة Mellouha) حتى إذا أخذنا في اعتبارنا تغير مكان مجرى الأنهار والشواطئ البحرية، فإن انحناءة النيل عند قفط وانحناءة الفرات عند أوروك تجعلان من المحتمل تبادل الأساليب الجماعية التي توحي بها.[٨١] ولكن التجارة مع العمق فيما وراء بؤرات البناء السياسي هذه، والتجارة البعيدة مع أطراف آخرين في اتجاه

[٧٩] يذهب ميشائل رايس Michael Rice إلى أن مكان التلاقي المفترض بين الحضارتين كان ظفار حيث تم العثور على مناجم نحاس ترجع إلى منعطف الألفية الثالثة. ويقول المؤلف إنه دهش أيضًا للتشابه بين المباني في سومر والمباني في صعيد مصر، تلك التي استخدم فيها البوص لإقامة الأكواخ البدائية، والطوب الني لإقامة المقابر الملكية (انظر ص٥١ وص٥٩–٦٠).

[٨٠] انظر إيمري Emery, 1961, p. 31 وننقل عنه: «والحق أن وجود طرف ثالث انتقل منجزاته الثقافية على نحو مستقل إلى مصر وإلى الرافدين يمكن أن يأتي بأفضل تفسير للسمات المشتركة والاختلافات الأساسية بين الحضارتين.» وفكرة الجنس السيد master race ورد التعبير عنها في ص٣٨ وما بعدها، على أساس من تحليل دقيق لمقبض سكين جبل الأراك Jebel el-Arak الذي يصف معركة بين مشاة وبحارة من الوطنيين والأغراب، استنادًا إلى فرضية اختلاف شكل العظام في الرفات التي عثر عليها في مقابر مصرية مختلفة.

[٨١] انظر ص٤٠–٤١ من المرجع السابق: دخول أقوام رافدينية مصر يمكن أن يكون جرى عن طريق قفط، التي يعتبر موقعها على النيل أقرب موقع إلى البحر الأحمر (القصير)، على الرغم من الصعوبات التي تكتنف عبور وادي الحمامات. وقد قدم نيدلر Needler (1984, p. 31) أيضًا هذا الافتراض، وهو يتصور أن وادي الحمامات كان في الزمن القديم أقل وعورة منه في العصر الحاضر. وأيًّا كان الأمر فلم يكتشف إلى اليوم أي ميناء نقادي على البحر الأحمر.

أبعد نحو الشمال لم تكونا أقل قوة من علاقاتهما الجنوبية المثلثية: وقد كشفت بعثة حفريات ألمانية في دلتا النيل (في تل الفراعين)[٨٢] مؤخرًا أسطوانات مزخرفة بالفسيفساء كانت متداولة في جنوب الرافدين.

وهناك أسباب داخلية تفسر كذلك هذه التطورات المتزامنة. نذكر توطين النباتات واستئناس الحيوانات البرية اللذين تمَّا نحو الألفية السادسة في السهول السهبية steppiques. كانت النباتات الحبوبية تنمو طبيعيًّا بعد موسم الأمطار في الأرض، فيها يرتع الحيوان الكبير (الفيل والزراف) وتنتقل قطعان برية من حيوانات من فصيلة الأبقار ذوات قرون طوال. وأدى البوار المتزايد مرتبطًا بتحسين تقنيات الزراعة والاستئناس إلى نتيجة ثلاثية تتمثل في بعثرة التجمعات السكانية، وقيام تجارة بعيدة وليدة مستندة إلى استثمارات تحققت بفضل تشوين مخزونات على حالها أو في جرار، وتنظيم اجتماعي أكثر تشابكًا من التنظيمات الاجتماعية التي كانت مجتمعات الصيد والجمع تقنع بها. حينذاك اتجه البدو الرحل إلى السهول الغرينية والبطاح التي كان الناس يتحاشونها بغية تضييق حدود مجازفات التعرض للعدوان (الخطف، والنهب والحرق) أو للكوارث الطبيعية (الفيضان، الانهيارات). وتقاربت الضياع التي بنيت على هذا النحو فيما بعد تدريجيًّا بعضها من البعض الآخر، إما تحاشيًا لالتهام المساكن الأراضي الغرينية الخصبة، وإما بغية تحقيق توزيع متساوٍ للأرض الصالحة للزراعة (على شكل دوائر بعضها من حول بعض، يقل حظ الخارجية من الري كلما بعدت عن المركز الذي يمثل نواة مدينة في سبيلها إلى النشوء، ويجري توزيع الزمامات والدورة المحصولية بناءً على نمط «المشاع» العربي).[٨٣] ونظرًا لأن الأرض الصالحة للزراعة لم تكن قليلة في ذلك العصر الذي نتصور أن هذه التغيرات حدثت فيه، فإننا نفضل التفسير الثاني على التفسير الأول. فالأطروحة القائلة بأن المدن نمت لأنها أسهل دفاعًا، أو بسبب الجاذبية التي مارستها بنمط الحياة فيها، أو الأطروحة التي تنسب نماء المدن إلى إشعاعها الروحي، نراها تفسيرات أقل إقناعًا لأنها لا تخلو من نزعة لا تاريخية تسير ضد اتجاه التاريخ وتتصور الماضي نكوصيًّا من منظور الحاضر.[٨٤] وينطبق هذا النقد كذلك على النظريات التي تدعي أن هناك

---

[٨٢] انظر Von der Way, Schmidt, 1985, p. 291.

[٨٣] يكتب المؤلف بحروف لاتينية هكذا mouchâ'a. (المترجم)

[٨٤] انظر كيمب (Kemp (1977, p. 196 ويدعي كيمب أن المدن في زمن نشأة الأسرات بمصر كانت مراكز ثقافة وثراء تفتن الفلاحين من حولها — إلا أن «التسهيلات» الوحيدة التي يمكن أن تجذبهم

بِنْيَة «طبيعية» للسكنى، تتخذ في المكان بشكل منظم منشيات تبعًا للمساحة الضرورية لبقائها.[٨٥]

أيًّا كان الأمر فإن تركُّز السكان في مكان أصبح منذ تمركزهم هذا مكرسًا بشكل دائم للأنشطة الحضرية (الفخار، الأدوات، النسيج) في منطقة زراعة كثيفة وتخصص في الزراعات التجارية (القمح، الشعير، القطن)، هذا التركز أدى بدوره إلى تمركز الثروة وتمركز السلطة. وهكذا تحول مربو الحيوان السابقون الغلاظ، بل والمستغلون الذين أخذوا بالزراعة الفسيحة إلى فلاحين مجتهدين، برز من بين ظهرانيهم وجهاء ريفيون أكثر فطنة ودهاءً من غيرهم.

## (٦) التجارة البعيدة في الوديان والصحاري

تعتبر منطقة هيراقونبوليس (مدينة: نِخِن) في مصر نموذجًا طيبًا لهذا التخطيط الفرساني، الذي يتسم مع ذلك بالواقعية.[٨٦] ربما كانت نِخِن مخيمًا موسميًّا على حدود السهب والسهل الغريَني، يقع على خط قريب من فرع للنيل اندثر الآن، حيث كان يتلاقى صيادون ومربو حيوانات وصيادو سمك ممن يتنقلون على هيئة مجموعات تأتلف الواحدة منها من عدد قليل من العائلات. وتَعَرقَل استقرارُهم ونماء تجمعهم البشري على مدى وقت طويل نتيجة للفيضانات الغزيرة التي كانت تغرق المساكن من حين إلى حين. وفي الفترة من عام ٣٨٠٠ إلى عام ٣٧٠٠ق.م. تقريبًا زاد عدد السكان من ٥٠٠٠ إلى ١٠٠٠٠ نسمة أحاط بهم قرويون تزايد عددهم تزايدًا مستمرًّا، وكان هؤلاء القرويون يأكلون لحم الدواجن بعد أن كفوا عن أكل لحم الصيد. وحلت بيوت مستطيلة محاطة بأسوار محل الأكواخ المدورة، وكانت هذه البيوت موزعة حسب مهنة شاغليها. وكان صناع الفخار — ونكتفي بالتمثل بهم — على درجة عالية من التخصص؛ فالفخار الذي تم العثور عليه في غالبية المقابر في القطر كله أتى من عندهم. وربما أدى تراكم الثروات الناجمة عن طلبيات

---

كانت الأسواق الموسمية، التي لم تكن تتطلب منهم أن يسكنوا في المدينة على نحو دائم. وليست المقارنة بمدينة إدفو الحديثة دليلًا يؤخذ به. أما هوفمان (Hoffman (1986, p. 184 فإنه من ناحيته يذكر أسباب الأمن في الوقت الذي لم يقم فيه سور واحد أو قلعة واحدة قبل ٣٣٠٠–٣٢٠٠ق.م.

[٨٥] انظر نقد هذه الحجية في كتاب سومنر Sumner, 1990. P. 108.

[٨٦] انظر Hoffman, 1986, p. 175–187.

الأشياء الجنائزية والمستحدثات الزراعية (مثل استخدام المحشات المسننة المصنوعة من الصوَّان) إلى حدوث أزمة اجتماعية. وكانت أخشاب شجر الأثل وشجر السنط تستخدم وقودًا في أفران الفخار والنحاس، فلما حلت فترة جفاف طويلة اضطرت سكان الضياع والمخيمات المتنقلة الذين كانوا يعيشون مستقلين على فروع النهر التي جفت إلى الالتجاء إلى المدينة. وفي الوقت نفسه أدى انخفاض مستوى المياه الجوفية إلى زيادة مجرى الماء الذي كان يخترق مدينة نِخِن، وأدى بالتالي إلى انخفاض المحاصيل الزراعية. وأغلب الظن أن المسئولين عن منظومتَي الري وتدبير المياه قاموا بالتصدي لهذه الأزمة بالسلطة الجبرية. وعلى النقيض من ذلك أدت أحوال الرخاء الواهي والكثافة الضعيفة، والتعدد القيمي الكبير، والاستقرار الناقص في العديد من مدن الدلتا إلى جعل هذه المدن بمنأى عن مثل هذه التأثيرات البيئية. وعلى الرغم من أننا هنا في مجال التفكير على مستوى الترجيح، فإن تقديم فرضية يعتبر أمرًا أكثر إغراءً من رسم صورة فردوسية لوادي النيل تكون الحياة فيه سهلة إلى الدرجة التي لا يخطر فيها ببال أحد أن ينشئ مدنًا شبيهة بالمدن الدول في الرافدين التي أنشئت هناك في بيئة أقل مواتاة.[٨٧]

نذهب في هذه الفرضية إلى أنه عندما استقرت مستويات الفيضانات وإيقاعات الأمطار لم يعد هناك ما يعترض سبيل النمو الحضري. حينذاك أصبحت نِخِن مركز منطقة مزدهرة، يقوم على أمرها الأعيان المحليون، ظهر من بينهم الفراعنة الأوائل. وانطلق هؤلاء الفراعنة الأوائل لغزو مدن الشمال، فجعلوا من أبيدوس في مصر الوسطى عاصمتهم الدينية ومن سقارة في مصر السفلى عاصمتهم الإدارية. وهجروا المواقع البعيدة بعدًا مفرطًا عن النهر ودلتاه، وخلقوا عن طريق الغزو ظروف أمن شامل ما كان يمكن أن يحققه أي سور حضري، ووضعوا أيديهم على أرباح التجارة البعيدة للنحاس والطُّرف الترَفية (الزيوت والدهانات والمشروبات) التي كانت فيما مضى تنجم عن نشاط دءوب لا يكل بذَلَه تجَّار نقادة والمعادي وواحة الفيوم. وهذه هي التجارة التي أتاح الموقع المواتي لتجار نقادة والمعادي والفيوم القيام بها مع الرافدينيين والفلسطينيين والليبيين قد وضعت كلها منذ ذلك الحين تحت سيطرة الدولة. لم يعد هناك بعد هذا الإجراء شيء يعترض التوجيه الجديد للواردات: فبدلًا من استيراد منتجات الاستخدام اليومي (زيت الزيتون، النبيذ، الكتان، الحبوب، الجلد، الحديد، القصدير، إلخ) التي كان التجار

[٨٧] انظر كيمب Barry Kemp (1977) الذي ينقد الأطروحة السابقة التي قال بها هيلك Helck (1975).

العائليون يتجرون فيها، دخلت مصر مواد ترفية (خشب الأرز، الرخام، المرمر، سن الفيل، العقيق الأحمر، الفيروز، اللازورد، الذهب، الفضة، إلخ) المستخدمة في بناء وزخرفة المباني الرسمية.

تحول التنافس بين المدن الأم المصرية — التي كانت كل منها تمتص مراكز السكنى الصغرى في محيطها — فحقق الخير لصالح أبعد المدن إلى الجنوب، وهذا ما يجعلنا نفكر في أنه لم يكن هناك اتحاد مدن حرة في مصر سبق إنشاء دولة موحدة، يرجع هذا إلى أن النويات الحضرية الرئيسية تحولت إلى عاصمة واحدة منذ ما قبل التاريخ.[٨٨] ويبدو أن المدن الرافدينية والأناضولية والسورية الفلسطينية، والقبل عيلامية قد تضاعف عددها على العكس من ذلك في نفس هذا العصر في إطار منظومة دولة أكثر رحرحة.[٨٩]

هناك تركيز حضري واحتكار اقتصادي متزايدان من ناحية، وتبعثُر وتنافس مستمران من الناحية الأخرى: فقالبا المنظومتين السياسيتين يرتكنان على أسس متمايزة تحت مظاهر «إمبراطورية» إمبريالية مشتركة. وحول نهاية الألفية الثالثة، أطلقت أسرة أور الثالثة تجارها في مضمار النقل التجاري البعيد المدى،[٩٠] وتركت الأسعار تعوم دون رقابة عامة وتركت الفضة تستخدم نقودًا بين خاصة المتعاملين. وكان هؤلاء من الحرص على تقديم حسابات متوازنة عن عملياتهم، حتى إنهم تشاركوا فيما بينهم «دون ذكر أسماء» (دون رباط قرابة ودون أن ينتموا إلى اتحاد معني واحد) ووضعوا نتائج أنشطتهم بين يدي خبراء محاسبيين.[٩١] كانوا يقومون بعمليات استيراد وتصدير

---

[٨٨] نحن نجهل الظروف التي اكتنفت انتصار هيراقونبوليس (نِخِن) على نقادة والأحداث التي تحقق هذا الانتصار في أعقابها. وباري كيمب (Barry Kemp (1977, p. 198 لا يقدم تفسيرًا لهذه النقطة.

[٨٩] ما إن نلاحظ تراكب أربعة مستويات من الكثافة السكانية (الضيعة أو المخيم، القرية، البندر، المدينة العاصمة) نكون حيال دولة في طريق التكوين. والعديد من المدن الدول في وادي خوزستان العراقي والبطاح المتاخمة لفارس كانت نوايات لمثل هذه الشبكات من التجمعات السكانية. كانت كل منشية من مستوى أدنى قريبة بمقدار كيلومتر ونصف إلى أربعة كيلومترات ونصف من منشية ذات مستوى أعلى في شبكة منعزلة عن الشبكات الأخرى. (انظر Johnson, 1972).

[٩٠] تبين جوان أوتس وزميلاها Joan Oates et al. (1977) اعتمادًا على فحص تقنيات صناعة الأواني التي عُثر عليها على سواحل المملكة العربية السعودية الحالية والبحرين وقطر أن تجار أور كانوا يأخذون هذه الأواني معهم من منطلقاتهم عندما كانوا يقومون برحلات تجارية موسمية، ربما من أجل صيد اللؤلؤ. واستمرت هذه التجارة منذ الألفية الرابعة!

[٩١] انظر Snell, 1982, p. 32, 59, 77, 117, 239.

بين المدن السومرية أو بين المدن الرافدينية والربوع النائية يشهد عليها السجل اللغوي الحرَفي المسكوك على جذر ب ا ل ا bala (الذي يعني هنا «نقل» الأشخاص أو البضائع، والتحويل، والانتقال إلى الخَلَف).[٩٢] فليس الأمر أمر مقايضة ولا تجارة من شأن الدولة، على الرغم من تشابه الكلمات التي تعبر عن هذا النشاط وعن بعض مكاتب الإدارة الاقتصادية أو المالية (ب ا ل ا bala). لم يكن هناك في سومر ثم في بابل مبرر لتمييز الوكلاء الاقتصاديين العاملين بدافع «الواجب» (factor) عن الآخرين العاملين من أجل الربح وحده (Mercator)؛ فالفئة الأولى عبارة عن وكلاء commis كبار عن الدولة (بالمعنى الخصيص لكلمة commis: وكلاء مفوضون négociateurs) بينما الفئة الثانية كانت تتكون على الأرجح من «أغراب» يبذلون الجهد الجهيد من أجل البقاء (تجار négociants).[٩٣] هذه الأطروحات التي طرحها كارل بولانيي Karl Polanyi دُحضت اليوم: فـ «التمكارو» tamkaru الذين اعتبرهم عالم الاقتصاد البريطاني الكبير بمثابة دبلوماسيين قائمين على أعمال تبادل محكومة إداريًّا كانوا في واقع الأمر تجارًا لديهم تراخيص استغلال، يدبرون حرفتهم الخاصة — التجارة — بأنفسهم تدبيرًا ذاتيًّا، ويسهرون على حسن عمل الأسواق التنافسية، يحفزهم الربح.[٩٤]

ونحو نهاية الألفية الثانية كانت نشأة آشور، دولة عرفت على نحو خاص بالنزعة الإمبراطورية «الإمبريالية على الطريقة المصرية» التي يُرجح أنها أظهرتها سافرة فيما بعد، كانت في البداية مرتبطة بالتجارة البعيدة وبالوكالات التجارية ذات الطابع الرافديني النمطي. وهذا هو الملك، الذي سيصبح ذات يوم الأقوى في المنطقة، قد بدأ تاجرًا أسعد حظًّا من آخرين في عملياتهم التجارية.[٩٥] لم تكن آشور في المرحلة الأولى من نموها تحقق وجودها إلا من خلال تجارتها البعيدة بينما كان منافسوها الجنوبيون يمارسون

---

[٩٢] انظر Civil, 1976, p. 76–80.

[٩٣] انظر Polyani, 1975.

[٩٤] انظر Gledhill, Larsen, 1982, p. 203–207 et 223 وYoffee, 1981, p. 11 وPowell, 1977, p. 24 et 27 (يذكر أن أولوية السعي لتحقيق الربح كانت تعتبر أخلاقيًّا مقبولة)؛ وانظر Eichler, 1973 وهو يذكر (كانت العقود tidennûtu، التي تغطي المقاصَّات بين المقاولين الخصوصيين كان يضمنها شهود، ولم تكن الدولة هي التي تضمنها).

[٩٥] انظر Garelli, 1963, p. 523 — حيث يذكر المؤلف: «سيكون من الضدتاريخية ... أن نتصور ملك آشور في القرن التاسع عشر ق.م. على صورة عاهل لا يقربه أحد. والأقرب إلى التصور أنه كان تاجر

أعمال التبادل المحلية. وعلى النقيض من مصر في زمن الدولة الوسطى والدولة الحديثة التي وضعت نهاية لأنشطة «ثغور» الصحراء، شجعت آشور على مضاعفتها: وكانت ثغورها كارو kâru[٩٦] المتحررة من المركزية (وعددها اثنان عشر) الأساس الذي قام عليها توسُّعها.

والنظر في أصل الكلمة يفيد في تتبع دلالتها؛ فالكلمة كانت تدل في البداية على الثغر أو الميناء على ضفة نهر أو قناة، ثم أصبحت تدل على رصيف الركوب أو الشحن، ثم اتسع المعنى فشمل الأرصفة المتاخمة والجدران المبنية من الطوب المحروق المقامة فوق عائق مانع للماء، بل شمل الخندق الدفاعي، واستخدمت الكلمة بعد ذلك للدلالة على حي الميناء الآهل بالتجار والملاحين وعمال الميناء. وهي تدل بصفة خاصة على سوق الميناء والكرفانسراي الخاص به وبورصة الصكوك، باختصار ما يمكن أن نسميه اليوم غرفته التجارية (أو مركزه التجاري). ولما كانت الغرفة التجارية تنعم بحياد مستحب في التجارة البعيدة، فإن الدخول فيها لم يكن سهلًا: كان على التاجر أن يتزود بتصريح خاص ليدخل الغرفة ومعه بضائعه، وأن يتصرف بدبلوماسية حتى لا يُطرد منها. ثم اتسع المجال الدلالي للكلمة وأصبحت كلمة كاروم kârum تدل على مركز للتجارة أقامته العاصمة في بلد أجنبي، مثل الكاروم = المركز التجاري الذي أقامته مدينة كانيش Kanesh في كابادوكيا (بآسيا الصغرى)، ملاصقًا لمدينة أناضولية هي نفسها مقر إمارة مستقلة. كان كاروم كانيش هذا تابعًا لآشور منذ عام ٢٣٠٠ وربما قبل ذلك، وكان محور التجارة الآشورية في الأناضول. وكانت الكارو — المراكز التجارية — الآشورية الأخرى تتبع كاروم كانيش، كذلك كانت تتبعه بعض «محطات» تجارية أقل أهمية، وكانت من قبيل الكارفانسرايات المنعزلة واباراتوم wabarâtum. وفي نهاية التطور الدلالي للكلمة أصبحت كلمة كاروم kârum تعني أيضًا مجلس التجار الآشوريين المنفيين،

---

جملة كبيرًا.» ويصف المؤلف الملك (ص١٩٩) بأنه كان الأول بين أنداده، وهذه أطروحة ناقشها لارسين Larsen (1976, p. 141–147) الذي نراه أكثر تحفظًا فيما يتعلق بمدى العمليات التجارية التي يرجح المرجحون أن الملك شارك فيها. ونقرأ في دراسة برنكمان Brinkman, 1974, p. 403, Le palais et la royauté أنه هو كذلك يفترض أن «القصر البابلي كان يقينًا في العصر الكاسي Kassite (1390–1190) أي بعد عدة قرون ضالعًا بالتجارة».

[٩٦] مفردها: كاروم kârum. (المترجم)

وهو المجلس الذي نعرف طريقة عمله، فقد كان هذا المجلس يتخذ له مقرًّا في بيت كاري bît kâri تجري فيه عمليات التخليص الجمركي تحت مسئولية ربي كاري rabi kâri، وهو موظف تعينه الإدارة المركزية في آشور أو بابل، بعد اختراع هذه المنظومة الذكية بعدة قرون.[٩٧]

وهكذا لم يكن أهم صرح مدني أقامته آشور يتمثل في مركز مراقبة، بل مركز جمرك: وقد أنشئ أول مركز لجمركة الواردات المجلوبة من العاصمة، ثم أنشئت مراكز أعطت لصادراتها من المنسوجات ومن القصدير بعدًا قاريًّا، في عصر عرفت فيه آشور بتجارتها الجامحة أكثر مما عرفت بتوسعها العسكري، بل يستطيع الإنسان أن يفترض أن مركزية الدولة الآشورية خضعت لاعتبارات اقتصادية. ويمكن القول بأن الشبكة التجارية الآشورية التي تركبت على فسيفساء الإمارات المحلية واستخفت بالحدود، وكانت على حق في استخفافها بها، ولم تقف في ذلك عند حد التهريب النشيط، بل كانت تمثل بداية الدولة المركزية التي أصبحت فيما بعد واحدة من أقوى دول الزمان القديم الأنتيكي. يقول بول جاريلِّي:

«في كل المجالات ترسَّخت بنية هرمية. كانت الواباراتوم Wabarâtum تخضع الكارو المحلية التي كانت بدورها تخضع لكاروم كانيش المركزي، وكان هذا الكاروم يخضع لسلطات آشور، وكان رسل الكارو والمدينة يضمنون ترابط الكل في مجموعه. [...] لم يكن هذا قد أصبح جهاز دولة حقيقيًّا ينضوي تحت تقسيم السلطات ويحركه سلك من الموظفين المتخصصين ... وإنما كان شبكة من خلايا متدرجة تدرجًا هرميًّا. وإذا كان من الممكن أن نتكلم عن دولة، فقد كانت تلك بداية لدولة.[٩٨]

في كل مرحلة من مراحل التجارة يتم تسديد رسوم مرور، بل تدفع أيضًا البقشيشات (وتستخدم كلمة تاعاتوم ta'atum للدلالة على العمليتين، عملية تسديد رسوم المرور وعملية دفع البقشيشات)، إلا إذا طلب صاحب التجارة إعفاءات. وكانت المتحصلات

---

[٩٧] انظر CAD وانظر Garelli, 1963 وLarsen, 1976.

[٩٨] انظر جاريلِّي Garelli, 1963, p. 204 et 230. وراجع جونتر Gunter (1982, p. 39) الذي يبين كيف أنه ليس هناك ما يسمح بأن نضم إلى هذه الشبكة موقع حتوزا Hattousa، العاصمة الحيثية المستقبلية: لم يكن سكانها في العصر الآشوري القديم يعتبرون جزءًا من الشبكة التي يصفها جاريلِّي، وهو ما يتيح معرفة حدود هذه الشبكة.

تقسم بين الخزينة المحلية والخزينة المركزية، بين التجار الآشوريين والشركاء من أهل البلد،[٩٩] وبين الستة أو العشرة مشاركين في شركة استثمار يربطهم عقد (يسمى ناروقو naruqqu، وهي كلمة مأخوذة من اسم الكيس الذي يرمز إلى تدبير رصيد مشترك). ويكلف العقد التأسيسي واحدًا منهم بمسئولية التجارة في البلاد البعيدة (وله بناءً على هذه الصفة أن يملأ كيسه واسم الكيس كيسوم kîsum). ويورد العقد بدقة أعمال كل واحد، وشروط الدفع، وتقيم الأرباح، ومدة العملية والعقوبات التي توقع في حالة سحب المال المستثمر قبل الموعد. ويضمن هذه الاشتراطات توقيع موظف، يتبعه حفظ النص حفظًا قانونيًّا في دار محفوظات آشور.[١٠٠] وفي حالة وجود خلال بين المسئول عن العمليات ووكلائه المحليين وشركائه الذين بقوا في الوطن، فإن مجلس المستعمرة هو المخول بالنظر، مع إمكان الرجوع إلى مجلس العاصمة أو إلى الملك الذي تعين إدارته خبيرًا مدنيًّا râbisum يكلف بالتحقيق في ملف الشاكي. واستمر هذا التنظيم — الذي تحرى هذه الدرجة العالية من الدقة — عدة قرون بفضل تدخل القطاع الخاص تدخلًا متناميًا: فاتخاذ شخص رسمي آخر — من غير التجار — ليكون شاهدًا في لحظة تدبير العملية التجارية، حيث كان المعهود أن ضمان أعيان المواطنين يكفي لاحترام العقود، إجراءٌ يبين الاعتماد المتبادل بين التجارة وبين البيروقراطية.[١٠١] ولقد كانت الجيوش الرافدينية في البداية جيوشًا تتكون من رجال أعمال، ذلك لأن المدن كانت منعزلة بعضها عن البعض الآخر بشكل يحول دون اكتفائها ذاتيًّا، فتطلَّب تموينها توسعًا تجاريًّا قويًّا وبلا تقلبات. وكانت هناك مستودعات للدولة، ومصارف أو غرف تسويات تحقق المرونة الضرورية في وسط بيئة طبيعية صعبة وسياق سياسي يتسم بعدم وجود حدود محددة تمام التحديد. وكانت المستودعات المتخذة في قصور أهلية، في كارو محلية، أو في دار خزانة آشور تضمن تبادلية المخاطر التي تحدث. ولقد كانت هذه المخاطر كبيرة؛ فالقائمون الشجعان

[٩٩] انظر جاريلِّي Garelli (1963, p. 356): «في لوحة محاسبة ... نجد هذه البيانات: دفعت ٢٥ مين و٥٧ شاقل من القصدير للسراي، ودفعت مين وثلث مين من القصدير إلى حاشية الأميرة. ودفعت ٥ شاقل من القصدير ودبلة إلى مستشار الأمر.» وهذه مبالغ صغيرة لأن مستوى حياة الأمراء الأناضوليين كان متواضعًا وإمكانات التجار الآشوريين محدودة.

[١٠٠] انظر ص١٢٤ وما بعدها في كتاب لارسن Larsen (1977).

[١٠١] نفس المرجع، ص١٣٥ و١٣٢.

بالعمليات التجارية كثيرًا ما كانوا يقومون برحلات تستمر اثنتي عشرة سنة، وكانوا في أحيان عديدة يغيبون عن بلادهم أكثر من ثلاثين سنة دون أن يعطوا أصحاب العملية خبرًا بأنهم لا يزالون على قيد الحياة.[١٠٢]

وعلى الرغم من أننا نعرف أنه كانت هناك شركات تجارية كبيرة فإن غالبية الشركات كانت شركات عائلية صغيرة (bît abîni أي بيت أبي؛ ellutum أي العشيرة) كان أعضاؤها الذين يسافرون في قوافل، ويقيمون في آسيا الصغرى، أو يبقون في آشور للسهر على أعمال المجموعة يعتبرون أنفسهم متساوين يعمل بعضهم باسم البعض الآخر، ويحضر بعضهم عن البعض أمام المحاكم التجارية تبادليًّا، ولديهم تخويل بتزويد المستودعات، وإجراء سحوبات، وتسديد الديون أو تدبير أمر الائتمانات.[١٠٣] وتغص مراسلاتهم بالتذمر من الطريقة التي يؤدون بها التزاماتهم التجارية والأسرية. وهي تكشف عن تنافس عارم بين العشائر، وكانت المنافسات تدوم ولا تنقطع بين الآباء والأبناء، وبين الإخوة والأخوات، وبخاصة لأن الطلب المستمر من جانب الإمارات الأناضولية التي كانت دائمًا متأخرة في السداد[١٠٤] كان يدفع الآشوريين إلى إعادة استثمار ائتماناتهم بدلًا من توزيع الأرباح. كان ما بين ثلث (salsâtum) وثلثي الأرباح على ما يبدو يعاد استثماره على الفور لتمويل عمليات جديدة، وربما كان ذلك يحدث بمناسبة تقفيل الحسابات الذي كان يجري على فترات متقاربة خلال مدة العقد.[١٠٥] إن يقين التجار من أنهم يعملون من أجل الصالح العام ومن أنهم يبذلون كل طاقاتهم من أجل أسرتهم، كل ذلك كان يدعو التجار إلى أن يقفوا خارج دائرة الدين الذي كانت أنظمته تقدم آليات ضمان أو اشتراطات شكلية بدلًا من أن تقدم وعودًا بالنجاح وتشجيعًا على التبشيرية. وفي هذا المعنى نجد مقولة واحد من التجار الآشوريين في خطاب له وقد صدمه إغراءٌ ينسبه إلى أبيه الذي دعاه إلى أن يبتهل إلى السموات.

---

[١٠٢] نفس المرجع، ص١٣١.

[١٠٣] نفس المرجع، ص١٢٣.

[١٠٤] انظر ص٢٢٦ من جاريِّلي Garelli, 1963.

[١٠٥] انظر لارسن Larsen, 1977, p. 134 وهو يستند إلى أطروحة لاندسبيرجر Landsberger, 1950, p. 332.

«متى أتيتُ بأعمال من هذا القبيل؟ أنت تحكي لي عن أولئك الذين ارتكبوها فأغضبوا أباهم حتى إنه ألقى لعنة عليهم أمام الآلهة. ليكن هذا شأنهم! وعلى آشور وعشتار ألا يندسا في هذا الأمر!»[١٠٦]

ومثل هذا التوجه الذهني لا يلائم الاكتناز الثقافي ولا التكريس السياسي. وهكذا تظل السياسة شأنًا من شئون الأسرة (يصفونها بكلمة barîni أي بيننا، والعرب لديهم في هذا المعنى كلمة «بيننا» le baynanâ des Arabes) الأسرة التي يتم غسل غسيلها القذر على أبعد تقدير في مجلس التجار. ولكنها أيضًا شأن محفوف بالمخاطر يوقف الابن في وجه أبيه.

وإذا نحن أنعمنا التفكير وجدنا أن إنشاء إمبراطورية مستقبلية على أسس تجارية ودبلوماسية يعتبر حكاية عادية. فالمبدأ الذي تقوم عليه كل الشركات التجارية هو في الواقع الأخذ بالحيطة والحصافة: فاستثمار رأس المال الذي يقدمه كل واحد يرتهن بتعاون الجميع. كذلك الخسائر التي تُمْنَى بها التجارة البعيدة المدى والطويلة الأجل يلزم توزيعها بالتساوي إما بين مستثمرين من أهل الثقة، وإما بين استثمارات تكتنفها المجازفة. والاحتمال الثاني هو الذي استعارته شركات شرقية أخرى لا تغطي العقود فيها سوى عملية واحدة في المرة الواحدة، ولكن العقود تكون من الكثرة بحيث تكفي الأرباح التي تحققها بعضها لتغطي الخسائر التي تنجم عن بعضها الآخر تغطية واسعة. وهذه هي الحال بالنسبة إلى العقد من نمط تبوتو tappûtu في بابل، أو تمويل رحلات بحرية من قِبَلِ تجار أور Ur[١٠٧] ونيبور Nippur السومريين الذين تشبه عقود تأجيرهم السفن عقود شركات تأجير السيارات عندنا شبهًا عجيبًا: «ستكون السفينة تحت تصرفهم اعتبارًا من اليوم السادس من شهر سيوان Siwan. فإذا أبقوها عشرين يومًا يدفعون إيجار شهر؛ وإذا أبقوها شهرًا ويومين، لن يدفعوا إلا إيجار شهر.»[١٠٨]

---

[١٠٦] انظر Ichisar, 1981, 327.

[١٠٧] انظر لارسن (Larsen (1977, p. 144-145 وهو يذكر هذه الأمثلة ويشير إلى منظومة بلغت النضج؛ ويتحدث عن «أساس مؤكد للتجارة» وعن «إجراءات وطرق تصرف مستقرة». ولعله في هذا المنظور يتعجل (ص١٣٤) في رفض الفرضية التي ذهب إليها لاندسبرجر Landsberger عن وجود رصيد تأمين ضد المخاطر يمثل الثلث الثالث من الأرباح (فالثلث الأول يذهب إلى المسئول عن العمليات، والثالث الثاني إلى الشركاء) حيث إن تخصيصه ليس واضحًا. فإذا ثبتت هذه الفرضية فسيكون في هذا الإجراء ما يقرِّب بين الـ نقورو naqquru الآشوري والـ إيلاف ilaf المكي.

[١٠٨] انظر Gibson, 1975, p. 133. مثل هذه العقود كُتبت في القرن الثامن عشر ق.م.

فالمخاطرة من الضخامة بحيث تبرر اختراع إجراءات مبتكرة من أجل تحاشي أن تصيب الخسارة أكثر الناس انجراحًا في العائلات: فسقوطهم من شأنه أن يؤدي إلى اختلال الميزان لصالح الأكثر حظًّا. في القرن السادس من زماننا الحالي (الميلادي) لم يكن أمام أشد التجار نحسًا في شبه الجزيرة العربية قبل الإسلام من خيار إلا أن ينتحروا، وهذا ما يشهد على دور الإسمنت الاجتماعي الذي لعبته التجارة دائمًا في هذا الجزء من العالم.

الباب الثامن

# صحراء البرابرة

كما تجري الأحداث في سياق روايات من تأليف دينو بوتساتي Dino Buzzati — صحراء التتار Le Désert des Tartares —[1] أو من تأليف جوليان جراك Julien Gracq — شاطئ الإسكيتيين Le Rivage des Scythes —[2] كان منحنى الأفق في الشرق القديم في مطلع الألفية الثالثة هو المشهد المستمر الذي ترتسم عليه خطوط مدن زواياها قائمة وكُوَّاتها مسننة، مدن أخذ سكانها منذ ذلك الحين يثبِّتون الخلاء بمزيج متعادل من القلق وفراغ الصبر. وسكان الصحراء بين خوفٍ من أن يميزوا على بُعد طليعةَ غزاة عتاة وبين رجاءٍ أن يروا رأس قافلة ينتظرونها: هذه الأحاسيس تختلط في نفوسهم في أثناء ليلة ساهرة طويلة ثقيلة تتيح للساهرين الفراغ للتأمل في الاختلافات بين البدو الرحل والسكان المستقرين. من هذه الصحراء التي يتفحصها أبناء المدن[3] آناء الليل وأطراف النهار يأتي البرابرة؛ هؤلاء البرابرة يأكلون اللحم دون طهي، ويلبسون جلود الحيوان، وينامون على الأرض الغبراء، وفي هذه الأرض الغبراء يدفنون موتاهم ويسلمونهم هكذا إلى حيث تتلاشى أسماء الناس. والارتياح الذي أحس به سينوحي العائد من الغربة إلى مصر وعبر عنه، لا يدع مجالًا للشك في ضروب التفرقة بين البربرية والحضارة في ذلك العصر.

---

[1] كاتب إيطالي (١٩٠٦–١٩٧٢م) والرواية اسمها بالإيطالية Il Deserto dei Tartari. (المترجم)

[2] كاتب فرنسي من مواليد عام ١٩١٠م، والرواية اسمها بالفرنسية Le Rivage des Scytles. (المترجم)

[3] «وظللت أراقب الصحراء»؛ «مراقبة الصحراء صارمة»، هذا هو ما كان الولاة الآشوريون في الألفية الأولى ق.م. يكتبونه إلى ملكهم (Parpola, SAA, I, p. 178, 181)، وكان سكان قرية العمال في تل العمارنة يؤدون عملين من أعمال الحضارة: كانوا يبنون الصروح والمقابر، وكانوا يحرسونها فيقومون بدوريات في الصحراء (Kemp, 1987, p. 43).

«فأزحتُ السنوات عن جوارحي، وحلَقت، ومشَّطت شعري، وتركت الران للبلاد الغريبة … ثم لبست التيل الرقيق، ونمت على سرير، وتركتُ الرمال لمن يعيشون فيها، وزيت الشجر للذين يتدهنون به.»[٤]

لهذا البوح أصداء نجدها في نصوص رافدينية سابقة عليه، جاء بها أن البدوي:

«يلبس جلود الغنم …
ويسكن في خيمة عرضة للريح والمطر …
ولا يقدم قرابين …
… ويجمع الكمأة[٥] من الأرض …
ويأكل اللحم نيئًا …
وعندما يموت لا يدفن طبقًا للشعائر»[٦]

وكانت شهرة مدينة ما تحملها الرحلات التجارية، وتنقلها إلى خارج ساحة نفوذها، فتثير الآمال أو تستثير الشهية، مما كان يحدو بها إلى الحفاظ على هذه الشهرة برخاء لا يعتوره عوار، وبدفاع يقظ عن خطوط الاتصال، وبخطاب حاسم يحدد الهوية، وينشأ في هذا السياق حرص دائم يتمثل في إغلاق الأرض التي كانت حتى ذلك الحين بلا سيد، لا المساحة المأهولة فقط. ويتم الإغلاق قانونيًّا: بمسح وبحدود؛ وثقافيًّا: بتصنيف طبقي؛ واقتصاديًّا: بالاحتكارات. وكان القابض على السلطة العليا يحثه الملأ من أنداده على أن يغلق آفاق القلق كلها واحدًا بعد الآخر. كان البدوي يعتبر في الواديين — وادي النيل ووادي الرافدين — في آنٍ واحد شريكه وغريمه؛ وكان للبدوي دائمًا أن يتحاشى الطرق النهرية وأن يسير من خلال الصحراء بعيدًا عن كل مركز لتحصيل رسوم المرور، أو

[٤] انظر Maspero, Contes, p. 981؛ وهناك ترجمة بقلم كلير لالويت Claire Lalouette، وهي بلا شك أكثر حَرفية، ولكنها لهذا أقل رومانتيكية: «عندئذٍ محوا من جسمي أثر السنين؛ وأزالوا الشعر الزائد، ومشطوا شعري، ونبذوا الوسخ الذي ران عليَّ إلى الصحراء … وألبسوني ثيابًا من أرق تيل ملكي. وتركت الرمل لمن يعيشون فيه، وزيت الشجر لمن يتدهنون به» (Lalouette, 1987, p. 237–238).

[٥] الكمأة (بالفرنسية truffes) فطريات درنية تتكون قرب سطح التربة، وتتكاثر تحت الأرض، ومن يعرفونها يحفرون في أماكنها ويستخرجونها ويأكلونها. (المترجم)

[٦] انظر Bottéro, Kramer, 1989, p. 434 (Martu) وانظر كذلك ص٥١٢ في نفس الكتاب.

ينشئ هو جمركه الخاص، وفي الألفية الأولى ق.م. حرمت القبائلُ الكلدانية منطقةَ آشور من الميزة التي كانت لها على بابل بأن تحكمت في المسار الأوسط للفرات. وكانت الاتحادات التعاقدية العربية تفعل نفس الشيء من الجنوب إلى الغرب، مما كان يبرر الحملات المتكررة ضد غزواتها.

كان على الملوك في مواجهة البرابرة أن ينكروا أصولهم مرتين: فعملوا على نسيان النسب البدوي لشعبهم، وعلى نسيان نزعة المساواة لدى عشيرتهم التي تساوي بينهم وبين البدو. إلا أن بعض الملوك اختاروا اتباع استراتيجية على عكس هذه، فأشادوا بعبارات رفيعة وقوية بأصلهم البدوي: وهذا ما فعله على سبيل المثال الملك الأسطوري نارمر في مصر. وإعادة قراءة أيقونات لوحة نارمر على نحو تأملي يتمثلها كأنها تسجل بالرموز اللغوية أفكارًا تبين لنا أنها ربما صنعت من أجل رجل اسمه تجيبوتي عنخ Tjebaouty-Ankh نراه يحمل صندل الملك وإلى جانبه الملك على وجه اللوح. ويبدو أن هذا الشخص قاد غزوة انطلقت من نِخِن Nekhen لنهب أرض قَبَلية تتبع رئيس قبيلة نوبي يتحكم على مقربة من إلفنتين Éléphantine (فيلة) في جزء من وادي النيل يطمره الفيضان. ونال هذا الشخص مكافأة له على انتصاره نصيبًا من الغنيمة عبارة عن قطيع من حيوانات ذوات قرون — وهذه مِلكية تفرض الاحترام في المجتمع الرعوي كله (وهي عطية تناظر أفراس النهر التي تقتنص في الطريق بالاستعانة بشبكة خاصة لإطعام القوات) وهو ما أدى إلى ذكرها بدقة في هذا اللوح التذكاري.[٧]

ويصدق هذا الكلام أيضًا في وقت متأخر في الرافدين، على ملوك آشوريين وضعت قائمتهم في زمان تربع شامشي أداد Shamshi-Adad ويبدأ التسلسل الأنسابي الرسمي في عصر آخر ملك من البدو الرحل هو أبياشال Apiashal. ودون أن نتوغل إلى هذا الوقت البعيد، فنحن نعرف ملوكًا اصطنعوا حنينًا إلى المخيم البدوي، مثل نابونيد Nabonide البابلي الذي برح إبان النصف الثاني من القرن السادس ق.م. حدائقه المعلقة، ليقيم في منطقة أشد وعورة هي منطقة تايماء Taima لكي يحسن قيادة الحروب الموجهة ضد الأعراب. ولكن الملك الشرقي لم يحن حقيقةً إلى ألفة الزمان الغابر. ولقد كانت الأبهة التي أحاط نفسه بها صارخة، وبخاصة إذا أخذنا في اعتبارنا أنه كان عليه أن يبدد الأثر الذي أحدثته أصوله الغامضة على غرمائه الذين ظلوا إلى ذلك الحين متشبعين بالقيم البدوية

[٧] انظر Fairservis Jr., 1991, p. 10 , 12, 18, 19.

أو الفلاحية. فإن نجح في محاولته الخداعية، اجتاح شركاؤه المنافسون علاماته الحدودية لكي يتمتعوا بطيبات الحضارة (كما فعل الرعاة الهكسوس والنوبيون في مصر، وأبناء الجبل الجوتيس gutis والجاسجاس gasgas في الأناضول وفي الرافدين). وإن بدا عليه طابع مستعار، طابع من يلبس ثيابًا أوسع بكثير من قدِّه، فمواطنوه أنفسهم سيشككون فيه: وأهل المدن الذين يلقون البدو جنبًا إلى جنب حتى في المدن التي يأتي إليها دون انقطاع سكان جدد مطبوعين بقيم الصحراء لا يعدمون مناسبات من شأنها أن تبث حياة فيما اعتنقوه من نزعات مساواة بين البدو والحضر.

والعاهل، وهو يعي انجراحيته وتناقضاته الخاصة بعلوه بين أنداده، يتردد بين سياستين للجوار: هيمنة على طريقة الاقتصاد، ويمكن القول على الطريقة العثمانية لأن هذا الأسلوب من العلاقات بين الشعوب أصبح مميزًا لمقدرة «شرقية» خالصة؛ والسياسة الأخرى الممكنة تتلخص في السعي إلى هيمنة عابرة لن تكون مستتبعاتها بلا خطر بالنسبة إلى خلفائه الأقل حظًّا. في الحالتين كلتيهما، يظل تحديد المكان بعلامات حدودية قائمًا على منظومة ضخمة هائلة من عهود الولاء المتداخلة التي قد تتوارى في بعض الأحيان، ولكنها لا تختفي تمامًا أبدًا. على مر ثلاث ألفيات نجد الأسر الحاكمة في الرافدين وفي مصر تنحدر من أصلاب أقوام من البدو أو تستند عليهم. ونقف عند مثلين: الكاسيين والكلدانيين، الذين حكموا خمسة قرون في بابل، والليبيين الذين هيمنوا طوال ثلاثة قرون على مقادير وادي النيل. والأرجح أن وادي النيل عرف بين الوحدة وفقدان الاستقلال خمس عشرة أسرة من أصل بدوي قَبَلي من بين ست وعشرين أسرة.

## (١) حلف اليمين

### النية الصادقة والنية القائمة على القسم

كل ولاء سياسي يقاس باحترام يمين ولاء يؤديه فرد حيال آخر، وهذا رباط أكثر فعالية في الحالة العامة من شهادة الإيمان التي يقسم عليها أمام إله، ولكنها من نفس نوعها. وولاء شخص رافديني لرئيسه أو حليفه أو نسيبه adû،[٨] دون أن يكون له من تفسير إلا تصادف مزعج، ينعقد طبقًا لنفس إجراء البيعة الذي يتبعه البدو فيما بينهم

[٨] = عهد. (المترجم)

(بايع baya'a) أو المسلمون حيال قائدهم (مبايعة moubâya'a). وهذا الاتفاق الذي تدل عليه الكلمة الأكادية adû مثله كمثل الحالتين المذكورتين كان من الممكن أن يكون اتفاقًا دنيويًّا أو اتفاقًا معتمدًا من الدين.

## (١-١) الولاء والتحالف

لدينا العديد من الأمثلة على أيمان الولاء هذه في العصور الشرقية القديمة. وهناك أساليب تأكيد الاحترام التي لا بد من أن فهمها على حالها، وهي عبارات تحمل معنى التأدب فحسب.[٩] وغالبًا ما يجري إعلان الولاء بين أعضاء أسرة واحدة، أو بين شركاء في التجارة يعتبرون بمثابة أقارب: فيتخذ الواحد بسهولة لقب «أب» أو «ابن» أو «عم» (خال) أو «ابن الأخ» (الأخت)، أو «ابن العم» (العمة/الخال/الخالة) في العقود وفي المراسلات التجارية، سواء كانت هناك صلات قرابة ونسب حقيقية أو كان الاستخدام مجازيًّا.[١٠] وأيًّا كان الأمر فهناك قسم الولاء والإخلاص يقسمه «الابن» معترفًا بأنه الممتن «الملتزم» حيال «أبيه». كذلك عبارات المراسلات الدبلوماسية لا تقل تعبيرًا عن الأخوة: فرمسيس المصري وحاتوسيلي Hattusili الحيثي بما هما حليفان وثيقان يعلنان أنهما «أخَوان.»[١١] وهناك اتفاقات أخرى تنعقد بين قائد رجال وجنوده، أو رئيس دولة وممثليه في الأقاليم، أو بين الملك ورعيته: فهذا هو إيسارحادون Esarhaddon ملك آشور يذكر «مواطني آشور الذين اعترفوا بي ملكًا بالبيعة ... في أثناء احتفال أداء اليمين صاحبه الابتهال إلى الآلهة.» عندما يقسم قسم الولاء على هذا النحو فإنه يوحد بين رجل عالي القدر وواحد أو عديدين دونه («عقدت اتفاقًا معه يجعله في وضع الوالي»)،[١٢] دون أن نستطيع أن نؤكد أن وضع «العبيد» urdâni الذي كان يعطى في بعض الفترات لمن يقسمون يمين الولاء مجرد عبارة من عبارات فن البلاغة الأسلوبية ...[١٣] ثم كان الاتفاق المعقود يتحول إلى

---

[٩] انظر Garelli, 1963, p. 337 ويذكر جاريلِّي أن «عبارة» بيلي أتَّا bêli-atta «التي تعني حرفيًّا «أنت سيدي»»، لا تعني عادةً إلا «عفوًا» ... «لا مؤاخذة».

[١٠] ما بين الأقواس المعقوفة إضافة من المترجم.

[١١] العبارة نصها Sunu salmu ina sa-la-mi banî u sunu ahhu انظر: CAD مادة salâmu.

[١٢] انظر CAD مادة adû (المعنى A الاستخدامين c وb).

[١٣] انظر جاريلِّي (Garelli, (1980, p. 39 الذي يرى في كلمة urdâni مكافئًا لكلمة "sujets" «رعية».

حِلف أو عهد مع إله (باللغة الأكادية adû) بالاستعانة بطقوس سحرية يرون أنها تمنع الموقعين على الاتفاق من التملص من التزاماتهم. في مصر كانت شعائر التعريف تقوم مقام احتفال الولاء في المنظومة التي يترأسها الفرعون. وعلى الرغم من التكريس الديني فإن هذه الاتفاقات كانت تحتفظ بطابع دينوي انطلاقًا من أنها تتم بين أشخاص. فهي تختلف عن نماذجها المفترضة، ألا وهي الارتباطات التي تعددها الميثات العتيقة بين إله خاص وأرض معينة (قطر أو جزء من العالم). في العهد القديم من الكتاب المقدس يتخذ هذا الارتباط شكل الحلف بين يهوى وإسرائيل (بالعبرية beryt وهي كلمة مسكوكة على جذر يطابق جذر حرف الجر الأكاي birît ومعناه «بين» شخصين يعقدان اتفاقًا أو «بين» مكانين متجاورين أو متعاديين).[١٤]

وهدف قسم الولاء هو بث السلام في العلاقات الاجتماعية، وهو ما يعبر عنه الاسم «السلام» والفعل يعني «بث السلام» و«أن يتخذ الإنسان موقفًا نفسيًّا مسالمًا ووديًّا» (في اللغة الأكادية salâmu وفي اللغة البابلية sulummû)،[١٥] وأن يسالم الإنسان وليَّه، حتى إذا كان إلهًا Is-lim،[١٦] وهذه الدلالات تترجم المقصود على نحو أكثر مباشرةً من كلمة adû «عهد». ويضع المتعاقدان أسلحتهما (أو يستخدمان على طريقة الفرسانِ أُولِي الشهامة صحف سيوفهم). وتعانقهما يمثل الالتحام بأيدٍ خالية من السلاح، والمعانقات فرص للتحقق من المشاعر التي تجيش في نفوس المتعاقدين والتوجهات التي يتوجهانها. والرباط الوثيق بين الطرفين المعبرين عن حسن النية والإخلاص السياسي يتولد في احتفال يقدم لنا تاريخ العالم صياغات متعددة له (منها: الضم، والمعانقة، والمصافحة، وربع اليد اليمنى). فالبطلان يتآخيان أمام رجالهما (يصبحان أخوين akhkhu تربطهما الأخوة akhkhûtu والصداقة tâbûtu)، ويتحالفان (يصبحان حليفين salmi) ويربت أحدهما

---

[١٤] انظر في CAD بعض الأمثلة على استخدامات كلمة بيريت birît وتعني «بين»: «هناك الآن اتفاق بين + هم»؛ «سنقيم علاقات صداقة بين + ه وبيني»؛ «هذه نسخة من اتفاق ... بين مصر وحَتِّي». وحرف الجر بيريت bir يعني «بين اثنين» أو «بين أكثر من اثنين»، مثل الأنداد الذين يأتي العاهل منهم، أو بمعنى «ما يكون مشتركًا بين الجميع» من قبيل الجدار المشترك.

[١٥] انظر النص رقم ٣٩ والسطور ١٤–١٩ في كتاب Cole, 1996.

[١٦] انظر CAD مادة salâmu المعنى الوارد تحت b1 وهو ilu zenû li-is-lim «عسى ربي الغاضب أن يغفر ويرضى».

على الآخر بدلًا من أن يتقاتلا في منازلة تعبر نتيجتها عن المعركة التي يتم عن طريقها تحاشي دفع العدد الكبير من القوات إلى الحرب. ومن هنا جاءت المرونة الدلالية لإجراءات الموالاة والمسالمة التي تصلح للتطبيق على العلاقات بين المواطنين فيما بينهم كما تصلح للتطبيق على العلاقات بين الآلهة، على التحالفات التجارية مثلما تصلح للتطبيق على المعاهدات بين الغرماء.

الشرق القديم عالم من العقود الثنائية تمتد آثارها إلى شعوب، وعشائر، وأسر، وإدارات وكتائب الذين يوقعون عليها. والمتحضرون من البشر يتحاشون الاقتتال، فهم لهذا يعقدون العقود. وهم إذ يسلكون هذا المسلك، يتبنون، على نحو يقلب المعنى قلبًا ساخرًا، أسلوب العلاقات الذي يفضله البرابرة، فإذا هم يتسامون بيمين الولاء الذي يتخذ صورة صاخبة في العقود التي يعقدها البرابرة. وهكذا يمكننا أن نميز بسهولة الباطن عن الظاهر، ما ينتمي إلى القرابة وما ينفلت عنها، الزواج، والحلف، والمعاهدة، فكلها تهدف إلى الولاء والسلام، والولاء والسلام يحملان اسمًا واحدًا. في الحالات الثلاث دخول في تحالف سلمي adû أو salâmu بل في الاثنين جميعًا: «ملك عيلام وملك آشور أقاما السلام salâmu بينهما بناءً على أمر من ماردوك، وأصبحا طرفي معاهدة adû». كانت تلك مشاركة بين طرفين akhames يشبهان أن يكونا أخوين akhkhu، يقر كل منهما لنواياه الخالصة بأن يسمي كل منهما صاحبه «سيد الصداقة» bêl-tâbtiya.

## (١-٢) قبائل وإتاوات

لما كان بقاء المدن عبر المحن يرتهن بعلاقاتها «بالبرابرة» الذين يحيطون بها أو يكتنفون الطرق التجارية، فإن ثقافاتها تفسح مكانًا للولاء بقدر الأقوام التي تتميز عنها وتحذر منها. ونحن عندما نخدش القشرة الحضرية اللامعة نتبين تحتها دون مشقة المادة القبلية التي صنعت منها مجتمعات الشرق القديم. هذه هي الحال في آشور وفي بابل، بل وفي مصر إبان العديد من عصور تاريخها.

هذه الحقيقة الواقعة كان الكلدانيون في أسفل الفرات يعرفونها تمامًا إبان الفترة المتأخرة من النصف الأول من الألفية الأولى ق.م.

«في نهاية القرن الثامن ق.م. نجد الكلدانيين — وهم يبقون على بنيتهم القبائلية الأساسية — قد اصطبغوا بالصبغة البابلية؛ وأصبح عدد منهم يحملون أسماء بابلية، ويسكنون في مدن وقرى محصنة، ويعكفون على زراعة نخيل البلح، وعلى تربية الحيوان.

فإذا أشار الأفراد الذين انحدروا من أصل كلداني إلى نسبهم قالوا، في أغلب الأحوال، وبكل بساطة إنهم «أبناء» رب القبيلة الأول»[١٧]

وهذه هي القبائل الكلدانية تحت قيادة رئيسها ra’is،[١٨] وقد انخرطت انخراطًا لا فكاك منه في الصراعات الداخلية التي أذكاها الأمراء البابليون أو الطامحون إلى عرش فرعون، ينتهي أمرها إلى الاستيلاء في عام ٧٢١ق.م. على السلطة المركزية في شخص ميروداخ — بالادان Merodach-baladan رئيس قبيلة بيت ياكين Bît-Yakin العظيمة التي كانت تتحكم في الفرات جنوب شرق بابل.[١٩]

وإذا كان صعود جماعة قبلية تدريجيًّا على درب القوة قد اتخاذ صورة خلابة في حالة الكلدانيين الذين خرج منهم ملكان بابليان شرعيان كبيران (هما نبوخذنصُّر Nabuchodonosor[٢٠] ونابونيد Nabonide)، فإنه لم يكن شيئًا جديدًا بالنسبة إلى بلاد الرافدين. فالكاشيون Kassites الذين حكموا بلاد الرافدين ابتداءً من عام ١٥٧٠ق.م. كانوا هم أيضًا من أصل قَبَلِي. وكانت هويتهم لا تزال ظاهرة في الفترة الممتدة من القرن الرابع عشر إلى القرن التاسع ق.م.

«في ذلك العصر كانت المجموعات الكاشية kassite تعرف عادةً بين الناس بـ «بيت فلان ...» ... وكان الأفراد الذين ينتمون إلى هذه البيوت يسمون «أبناء» رب القبيلة الأول على الرغم من عدد الأجيال التي تفصلهم عن مؤسس بيتهم.»[٢١]

وكان رب العائلة الكاشية Kassite الواسعة يسمى في بابل bêl bîti (حرفيًّا سيد البيت)، على رأس تسلسل آبائي، والتسمية ربما لم تكن بلا علاقة بكلمة باسيليوس basileus الإغريقية.[٢٢] و«البيت» الكاشي يحكمه تسلسل أنسابي مشهور بين قبيلة من القبائل: والبيت الكاشي bît شبه «البيت» العربي bayt فيما بعد في أنه يدل على عائلة

---

[١٧] انظر Brinkman, 1984, p. 15.

[١٨] انظر Cole, 1990, p. 114 رئيس Ra’is يعني تحديدًا «رئيسًا كلديًّا».

[١٩] انظر Brinkman, 1984, p. 46.

[٢٠] اقرأ: نبوخوذونوصور (المترجم)

[٢١] انظر Brinkman, 1967, p. 2, 3, 7.

[٢٢] كان الباسيليئي basilei (جمع باسيليوس basileus) في الإغريقية «أرباب بيوت أو زمامات» أو أوئكوئي oikoi (جمع أوئكوس oikos) وهي فئة أرستقراطورية حربية تتجمع حول مسكن وضريح رئيس لهم (انظر de Polignac, 1995, p. 23–24, 105). ويرى دي بولينياك أن «فئة الأوئكوس

واسعة (يتولى رجالها الأرض مشاعًا تحت سلطة أكبرهم سنًّا، وتنتقل سلطته بعد وفاته إلى أكبر إخوته الذي يليه) كما يدل على شريحة قبلية أكثر سعة. وفي القرن السادس عشر ق.م. — عندما كان التنظيم القبلي للرؤساء الكاشيين يختلف عن أشكال القرابة الشائعة في الثقافة البابلية القحة — تلقى بعض سادة البيوت في حياتهم رتبة المتولي (وهو المعنى الذي سيتخذه مصطلح فيما بعد: أشبه ما يكون بعمدة القصر أو الكاشف) واعترفت بهم الحكومة المركزية أطرافًا إقليميين في حديثها. ويغطي اللقب هكذا وظيفة رسمية أنشئت انطلاقًا من أصل قبلي، بحسب شكل من أشكال التطور لدينا عليه شواهد تنطبق أيضًا على اللقب المعاصر لملك الآراميين (كان في البداية يسمى أدا adda أي «أب» أبو بلاد أمورُّو Amurru، ثم تم تثبيته في كلمة لوجال Lugal، «ملك» المنطقة ذاتها، وهي منطقة بين دجلة ووادي ديالا).[٢٣]

ونجد تراثًا شبيهًا في عصر ملوك «ماري» الآشوريين، ومدينة «ماري» تقع على منعطف من منعطفات الفرات حاليًّا في سوريا. والقبائل الحانية les tribus hanéennes التي كانت هي كذلك تنقسم إلى «بيتو» bîtu (واللفظة تدل على مجموعة اجتماعية كما تدل على أسلوب الحياة في مخيم، تحت الخيام، بين الأغنام) كانت تعين — بواسطة شيوخها — ممثليها لدى السلطة المركزية، وهم السوجاجو sugâgu.

«وهؤلاء هم أعيان المنطقة الذين يأتون للقاء ممثلي «ياسماح — أدُّو» Iasmah-Addu لكي يوصوه بمرشحٍ وَعَدَ بمنح القصر منجم فضة. والموظف — الذي لم يتقاعس المرشح المذكور عن أن يكسبه كذلك لقضيته بنفحة سافرة — يرسل الشخص إلى سيده ناصحًا إيَّاه بأن يعتمده وبأن يقبل المنحة الموعودة. ومعنى هذا أننا حيال

---

الشريفة تتكون من أسرة الباسيليوس ذاتها، ورفاقه وعملائه وخدمه ... وقطعانه وخزينته، وما اكتنزه من البرونزيات الثمينة المشغولة التي تسمح له عن طريق تبادل الهبات بالحفاظ على علاقات الضيافة وشبكة الأقارب والأهل والتحالفات التي تدعم السلطة والعزة كما تدعم الشجاعة الشخصية والثروة المتمثلة في الأنعام». والمؤلف يصوغ في موضع آخر من الكتاب فرضية «مجالس الباسيليئي» «التي ربما كانت أول ديموس» demos«بما فيه من كافة المحاربين الذين يقودهم» (ص٩٥). أيًّا كان الأمر فإن الباسيليئي الإغريقيين لا يبدو عليهم أنهم رؤساء عشائر (génè).

[٢٣] انظر Brinkman, 1968, p. 7–9, 140 تسرب الآراميين إلى شواطئ دجلة حول القرن الثامن ق.م.؛ وقد جاء ذكرهم في نص يرجع تاريخه إلى عصر توكولتي — نينورتا الثاني Tukulti-Ninurta II (انظر في الكتاب نفسه ص١٧٤ وما بعدها).

«سوجاجوم» sugâgum اقترحه السكان ونصبه العاهل لتولي مهامه؛ وبالمصطلحات الحديثة نقول إنه أقرب إلى «المختار» mokhtar منه إلى «الشيخ» cheich.[٢٤]

والحانيون Hanéens، عندما ينخرطون في الجيوش الملكية التي يقسمون على الولاء لها (لأنهم جميعًا يخدمونها، لا يخدمونها فرادى مرتزقة) لا يقومون بأعمال النهب (على عكس حبَّاتو habbâtu الأجلاف المأجورين).[٢٥] وهم يتجمعون على هيئة عشائر وقبال («جايوم» gâyûm وهي كلمة أوحت إلى جان روبير كوبر Jean-Robert Kupper بأنها بينها وبين كلمة «قوم» qauwm بالعربية قرابة، ومنها جاءت الكلمة الفرنسية goum التي تدل على مجموعة من العائلات تخضع بين البدو لسلطة رئيس واحد).[٢٦]

بين بابل (وكان موقعها إلى الجنوب من العاصمة العراقية الحالية) وعيلام (وكان موقعها في الجزء الجنوبي من إيران الحالية) عاشت قبائل آرامية وكلدانية بل وعربية عديدة مستقلة ذاتيًّا في تفاهم طيب مع جيرانهم الأقوياء. وقامت هذه القبائل في الفترة من القرن الثامن عشر ق.م. إلى القرن السادس ق.م. بتوزيع عادل فيما بينها لما كان عليها أن تدفعه من دعم (كانت بعض العشائر تعلن ولاءها لبابل والبعض الآخر لعيلام) أو من جزية، بل وصلت القبائل التي كانت تسددها إلى حد دفعها محسوبة على هيئة نسب مئوية سنوية ثابتة مقدرة على النمو الطبيعي لحيواناتها، بدلًا من نسب متغيرة من القطعان كاملة.[٢٧]

وعلى الرغم من أصولها البدوية فإن الاتحادات التعاقدية confédérations الآرامية لم تكن لهذا السبب أقل تنظيمًا في المدن والقرى، وكثيرًا ما نجدها تحمل أسماء ساميَّة: ومنذ نهاية القرن الثامن ق.م. توزع ثمانية عشر ألف عضو أكبر اتحاد آرامي على ست

[٢٤] انظر Kupper, 1957, p. 17. و«المختار» mokhtar العربي هو أقرب ما يكون إلى رئيس الحي الذي تعينه السلطة المركزية ولكنه يفترض فيه أن يكون ممثلًا — مختارًا — élu من قبل الأهالي، كما تبين تسميته.

[٢٥] انظر المرجع السابق، ص٢٥٠.

[٢٦] انظر المرجع السابق، ص٢٠. في القرن السابع الميلادي أدخلت القبائل العربية بلاد الرافدين في دعوة الإسلام العالمية، وظلت مع ذلك محتفظة بنظامها القبلي. ثم إنها كانت تقيم منفصلة بعضها عن البعض الآخر في النويات الحضرية لعراق المستقبل (وبخاصة الكوفة)

[٢٧] انظر Pfeiffer, 1935–1967، والرسالة رقم ٣٧ تذكر جزية «إيلكو» ilku مفروضة على رعاة تترك لهم الجلود ليدبغوها ويحولوها إلى أحزمة جلدية.

تقسيمات إقليمية كان الاتحاد يتولى فيها ٤٤ مركزًا حصينًا والعديد من القرى (يقوم عليها رؤساء يسمون راب خالصي râb khalsê). وكان لزعيمهم (وهو nasîku «ناسيكو» أي شخصية مهمة في سلم الرتب الرافديني) القدرة على أن يدفع جزءًا من المفروض عليه فضةً، وتلك علامة على الرخاء وعلى العلاقات مع الخارج البعيد، وهي أمور كان وضعه على رأس قبيلته يرتهن بها (مثل الناسيكو nasîku الآراميين السبعة الآخرين بالنسبة إلى الأربعين قبيلة).[٢٨] ولكن إنشاء دولته الخاصة الموحدة المستقلة ظل شيئًا بعيد المنال.[٢٩]

وكانت هناك قبائل أخرى تجمعت في اتحادات كبيرة تجتاز السَّهب السوري الحالي، وهي منطقة بين حوض نهر العاصي والجزء الشمالي الغربي من الفرات، وهي تضم علاوة على واحة بامير —[٣٠] تَدمُر — أرض حران التي كانت محطة حط فيها إبراهيم. وجبل بشرى الذي ألمت به القبائل المنشقة. ونجد في المبدأ الرئيسي لتصنيفها إلى جنوبية (بني يمينية Benjaminites) وشمالية (بني شمال Benê-Shimaâl) وهو مبدأ التصنيف الثنائي الذي عرف فيما بعد في تقسيم الشعوب العربية إلى «يماني» و«شمالي». والتعارض له من التحديد ما يجعل أبرز الشيوخ من الفرعين يوصفون ب «الملوك» sharrânu في النصوص المارية على الرغم من سمة المبالغة في عظمتهم. إلا أن أولئك الذين كانوا يحظون آنذاك بالاحترام كانوا يسوقون أتباعهم إلى الحرب أو إلى السلام، ويتفاوضون لمبادلة الأسرى أو القطعان المستولى عليها، ويتعاملون معاملة الند للند مع ملك «ماري» Mari زمري ليم Zimri-Lim. وهم شركاء كانت لهم هيبتهم وكانت لهم حمية لا يستهان بها، ولهذا كان من الضروري إقناعهم واحدًا واحدًا بأن يتحالفوا مع المملكة بدلًا من أن يدفعوا الجزية إلى «البيت» الذي تكون له القوة الكبرى في تلك اللحظة.[٣١] ولقد ظل هذا

[٢٨] انظر بيرنكمان Brinkman, 1984, p. 13.

[٢٩] انظر Brinkman, 1986. وبخاصة الصفحات ٢٠٠–٢٠٤: «كانت هذه القبائل متنوعة تبدأ من تجمعات كلها بدوية توصف عادةً بأنها Sûti sâbî sêri «أقوام سوتيون من السهل»، وقد وصفوا في نص آخر بأنهم يعيشون تحت الخيمة asîbute kultârî، وتصل هذه القبائل في تنوعها إلى أن تكون وحدات شبه مستقرة»؛ «من الناحية العيلامية من الحدود كانت غالبية المدن الحصينة حتى في المناطق الآرامية توصف صراحةً بأنها مدن ملكية âl shârrûtî، وهو ما يبدو أنه يدل على علاقة خاصة بالتاج العيلامي».

[٣٠] وتكتب كذلك بالميرا وبلميرا. (المترجم)

[٣١] انظر Kupper, 1957, p. 54–59.

الوضع قائمًا بعد ألف سنة عندما بدا «الربط» بين «المنظومة القبلية» وبين «المنظومة البيروقراطية» كأنه تحقق بالفعل. وإذا صدقنا محفوظات «الشانداباكو» shandabakku القائم على إدارة مدينة نيبور (وهي مدينة بابلية في الجنوب) وجدنا أن هذا «الشانداباكو» كان «يقيم مع شيوخ بيت أنونكاني Bit-Anunkani وبيت داكوري Bit-Dakuri علاقات أكثر حميمية من علاقاته بملك بابل» الذي كان تابعًا له. ونقرأ أنه «صنع تحالفًا دفاعيًّا مع العرب الذين كانوا يترددون على عمق منطقته»، ويذكر على نحو خاص الرئيس «رانو» Raanu وأصله من واحة تيماء Taima في الصحراء العربية، وقد اقترح عليه رانو بحماس أن يقوم بدلًا منه بحملة بوليسية.[٣٢]

والحق أن العرب قد عرفوا كيف يندمجون هم أيضًا في شبكة عهود الولاء والمراكز الإدارية الرافدينية. في حوليات عام ٧٠٣ق.م. التي خص بها كتَّاب سيناشيريب sennacherib وآشوربانيبال Assurbanipal حربهما ضد بابل نجد «العرب» A-ri-bi يجيء ذكرهم ضمن حلفاء بابل. وما جاء عام ٨٥٣ق.م. حتى دخل العرب التاريخ؛ ففي سياق نقش، يشيد فيه سالمانازار الثالث Salmanazar III بانتصاره على تحالف شرقي في قرقر Qarqar على البدو العرب، ذكر النص قبيلة «جينديبو» Gindibu ورجاله الذين يعدون بالمئات وهم من راكبي الجمال «يروحون ويجيئون» وحركتهم يثْبتها الجِذر e-ru-bu. ولعلهم كانوا مبعثرين حول وادي سِرحان، أي بعيدًا عن دمشق، ولذلك لم يكن لديهم سبب يدعوهم. لمحاربة جيش لم يؤت بعد قدرة على تهديدهم تهديدًا مباشرًا، إلا أن يكون قصدهم الحفاظ على طرق اتصالهم تجاه سوريا وفلسطين، وعدم دفع رسوم عبور قوافلهم.[٣٣]

ولقد كان المسئولون السياسيون البدو في علاقاتهم مع الآشوريين يقصدون دائمًا هذا المقصد. و«زبيبة» Zabibe، أول ملكة عربية sharrat Aribi معروفة، آثرت أن تدفع جزية إلى الملك الآشوري تيجلاث فالازار الثالث Teglath-Phalazar III في عام ٧٣٨ق.م. دون أن تكون مضطرة لدفعها (كانت إمارات الأردن وجنوب فلسطين المستقلة حتى

---

[٣٢] انظر Cole, 1990, p. 16, 40, 49.

[٣٣] انظر Eph'al, 1982, p. 6, 76, 96, 113. أصل الإطلاقة على نحو أكثر دقة يرجع إلى «تركيب يجمع الفعلين asû وerêbu ويستخدم في المراسلات الآشورية لوصف تحركات البدو العرب إلى مراعيهم الصيفية أو انطلاقًا منها، أو قرب لبنان».

ذلك الحين تؤدي دور المناطق الحاجزة) وإنما فعلت ذلك لأن حلفاءها على طريق دمشق وصور انضووا تحت النفوذ الآشوري. وهذه هي «سمسي» Samsi، الملكة العربية الثانية، أقسمت للملك الكبير يمين الولاء الذي أخلَّ به على ما يبدو في عام ٧٣٣ق.م. بعد مَلِكَي عسقلان ودمشق، مينتيتي Mintiti وريزين Rezin. وكلفها هجومها هذا على الآشوريين ١٠٠٠٠ من القتلى وخسرت ٣٠٠٠٠ من الجمال و٢٠٠٠٠ من الغنم، مما يدل على أن قوتها لم تكن تكفي لقهر الآشوريين، ولكنها كانت كافية معتبرة للحفاظ على السلطة تحت رقابة رقيب أو «قيبو» qêpu بعثه إليها تيجلاث فالازار Teglath-Phalazar.[٣٤]

والملكة العربية الثالثة التي ورد ذكرها هي «ياتِية» Iatiée أخت رئيس عربي (باللهجة المحلية ar-ba-a-a) أسرته جيوش سيناشيريب Sennacherib في أثناء تقدمها نحو بابل. في هذه المنطقة كانت هناك قبائل عربية (مثل دور أبي-ياتا Dur Abi-iataa) استقرت في بلاد الرافدين في كفور محصنة مثل تلك التي سكنها الآراميون والكلدانيون، ولكنها كانت من ناحية البادية أكثر مما كانت ناحية الخليج (وهناك رسالة تذكر هجمة من هجماتهم على إقليم سيبار Sippar). ونجد بعد اثنتي عشرة سنة أو نحوها ملكة عربية رابعة هي «تيلحونو» Teelhunu نقرأ أن الآشوريين هاجموها في مضرب خيامها وهي منطقة قريبة من وادي سِرحان (ومن ملتقى القوافل الكبير في دومة الجندل Dumat al-Djandal) ثم أسروها وأخذوها إلى نينوى. وكانت لها أخت تربَّت في مدينة نينوى هي «تابوا» Tabua ردها سيناشيريب إلى وطنها، وقد اختارها لتكون ملكة، فكانت خامسة الملكات العربيات المذكورات في السجلات الرسمية.

التطور الذي حدث على مدى قرنين من الزمان تطور ملموس. فهناك رئيسة عربية تشتري تعاطف الآشوريين، وأخرى تتصدى لهم بلا جدوى؛ والآشوريون يأسرون أخا الملكة الثالثة، ثم يأسرون الرابعة، قبل أن يختاروا هم الخامسة. ولكن القبائل العربية احتفظت على الرغم من ذلك باستقلالها. فالملك «هازايل» Hazzael ثم ابنه «ياوتآ» Yautaa من بعده ذهبا إلى آشور بحريتهما ليفاوضا آشور على استرداد أصنامهما التي كان سيناشيريب قد حملها إلى عاصمته. فكلما ابنه إيساروحادون Esarhaddon،[٣٥] ثم كلما حفيده آشوربانيبال Assurbanipal، اللذين أعادا إليهما الأصنام واحدًا واحدًا

[٣٤] نفس المرجع السابق، ص٨٢–٩١.

[٣٥] ويكتب الاسم كذلك أسرحدون وإسارحادون، وربما كتب البعض هاءً بدلًا من الحاء. (المترجم)

سالكيْن سلوك مصالحةٍ غير مسبوق.[٣٦] بل إن إيسارحادون سيقلد سابقه فيغفر لرئيس عربي آخر اسمه «ليالي» Layâlê ثورته عليه، وسيعيد إليه آلهته في مقابل ثنائه على آشور. ويسمح الاتفاق بفرض جزية على اتحاد شبه بدوي يعيش في موضع ما في أرض تكسوها الرمال، كان بعيدًا عن نينوى بعدًا شديدًا يحول دون أن تكون سلطة الملك هناك حقيقية، ولكنه كان صحراويًّا إلى درجة تتيح تدبير عدد كافٍ من الجمال في عام ٦٧١ق.م. يكفي للقيام بحملة في سيناء.[٣٧] ولقد اتبع آشوربانيبال نفس السياسة مع نوحورو ابن ناتنو Nuhuru ibn Natnu من قبيلة نيبايوث Nebaioth الذي نصب ملكًا بعد أبيه المهزوم.[٣٨]

في أثناء الحقبة الآشورية المحدثة كان عدد من الرؤساء العرب يلعبون دورًا في النظام الإداري الآشوري ويحملون فيه لقب ملك sharru أو ملكة sharratu، أو حتى لقب ناسيكو nasîku مثل هذا الشيخ البدوي في سيناء — الذي تذكره حوليات سرجون الثاني — الذي كان يعمل انطلاقًا من مدينة لابان Laban (قرب العريش الحالية، أي على مشارف مصر).[٣٩] ويبدو أن الناسيكو nasîku القبليين كانت لهم وظيفة رسمية أنيطت بهم هي مراقبة العلاقات بالقوى المجاورة.[٤٠] فهم مكلفون بشئون محطات القوافل kâru، وحواجز الطرق المتقاطعة، والحصون الصغيرة، بل إن بعضهم أنيطت بهم قيادة صغيرة râb kisir.[٤١] حرص الآشوريون والبابليون حرصًا كبيرًا على رعاية علاقاتهم بشيوخ القبائل المحنكين والجفولين، وصنفوا بعناية مفرطة توشك أن تكون مَرَضية

[٣٦] نفس المرجع السابق، ص١١٨–١٢٤. والحق أن إيسارحادون انتهز الفرصة وزاد الجزية المفروضة على الرئيس العربي هازايل حليف تيلهونو بمقدار ٦٥ جملًا، كما زاد آشوربانيبال الجزية المفروضة على ياوتا بمقدار ٥٠ جملًا.

[٣٧] نفس المرجع السابق، ص١٣١–١٣٢: وهذه منطقة عربية أخرى هي «بلاد بازو» Bâzu (وكان الرمل يسمى باسو Bâsu).

[٣٨] نفس المرجع السابق، ص١٦٤، ولا يصح أن نظن أن هؤلاء النيبايوث Nebaioth نبطيون Nabatéens، بل هم أعضاء قبيلة من أرض الحجاز الحالية.

[٣٩] نفس المرجع السابق، ص٩٣ (يطلق عليه لقب ناسيكو شا لابا آن nasîku sha La-ba-an) وفي الملحوظة رقم ٣٠٠ (عن الاستخدام السامي الغربي للفظة، تطبيقًا على الآراميين وكذلك على العرب، كما في تركيب ناسيكو أربا آ آ nasîku Ar-ab-a-a).

[٤٠] نفس المرجع السابق، ص٩٤.

[٤١] نفس المرجع السابق، ص٩٨-٩٩.

القبائل الصديقة والقبائل العدائية،[٤٢] مسجلين في نصوصهم الخاصة أنهم يخصون أنفسهم بخيرات «الإتاوات» التي كان شركاؤهم هم أنفسهم يعتبرونها «هدايا» أو «عطايا» (tâmartu أو nâmurtu، وكان منهم من يأتون من بلاد بعيدة بُعد مملكة سبأ العربية الجنوبية).[٤٣] ولم تكن هذه العطايا تُحدث إخلاصًا دائمًا، فقد كان الشيوخ العرب يتحللون على الفور من التزاماتهم حيال هؤلاء كلما غشت قوتهم غمامة، وربما بلغت بهم الصلافة أن ينهبوا القوافل المتجهة إلى آشور أو بابل ليبيعوا ما غنموه في الأسواق الملكية دون حساب لعقاب أو ردع[٤٤] أو ليرفضوا بعناد أي عناد أن يؤدوا الأشياء إلى أصحابها «ردوا إليَّ ناسي وحيواني!» هذه رسالة وجهها ملك بابل إلى قبيلة إتيرو Eteru.[٤٥] وتسجل الحوليات أن نبوخذنصر[٤٦] كان عليه أن يقهر تحالفًا عربيًّا عبرانيًّا بأن قاد بنفسه حملة إلى واحة تيماء التي سيتخذها نابونيد Nabonide فيما بعد قاعدة لعمليات ضد قبائل عربية تقيم في يثرب (يثرب Ia-at-ri-bu التي أصبحت فيما بعد «المدينة = المدينة المنورة»).[٤٧]

في مصر عُرفت القبائل الليبية منذ بداية الألفية الثالثة ق.م. (هناك وثيقة من عصر سنيفرو Snefrou[٤٨] تذكر «رؤساء الليبيين الحدوديين.»[٤٩] وأصبح ضغطهم يمثل

[٤٢] انظر Cole, 1990, p. 121. في خطاب محفوظ في أرشيف محافظ نيبور تحديد دقيق لمساندي ملك بابل: قبيلة هيندارو Hindaru تم ضمها كلها، من الممكن كذلك الاعتماد على قبيلة الوساهانو Wasahanu أما النورو Nuru فما زالوا مرتابين، يليهم: الحالابي Halapi، وربما النقاري Naqari والتاني Tane، ولا يزال الحاكم يبحث الأمر. («عندما أعرف سأكتب لمولاي»).

[٤٣] انظر Eph'al, 1984, p. 110, 133 وانظر: Brinkman, 1984, p. 29 كانت الـ «تعطو» ta'tu التي يقدمها الكلدانيون إلى العيلاميين تعتبر بمثابة هدايا أو عطايا لا إتاوات.

[٤٤] انظر Cole, 1990, p. 121: «اليوم يقوم باعة صغار في أوروك بتصريف الغنيمة التي سرقوها منك»، هذا ما كتبه إلى ملك بابل محافظ نيبور في شأن أبناء قبيلة بيت ياكين Bît-Yakin الآرامية.

[٤٥] نفس المرجع السابق، ص١٢٢.

[٤٦] ينطق الاسم: نبوخوذونوصور. (المترجم)

[٤٧] ولم تمنعهم هذه المناورات من أن يقوموا في كل وقت بضرب «بلاد أكاد»، على الرغم من الاعتراف بوسطاء تجار أو مفاوضين سياسيين مثل تيمودا Temuda الذي تلقى مكافأة عبارة عن مبلغ كبير جدًّا من الفضة على خدماته التي أداها للبيت الحاكم في بابل (Eph'al, 1984, p. 171–190).

[٤٨] يكتب كذلك سنفرو). (المترجم)

[٤٩] انظر Valbelle, 1990, p. 42.

تهديدًا بالغًا في زمن الدولة الحديثة مما حدا بابن رمسيس الثاني إلى التصدي لهم وردهم على أعقابهم. وبنى خَلَفُه قلعة في «الحبة» El-Hibeh (في مواجهة «قلعة مشويش Mechouech الكبيرة») ليحتوي اندفاعهم نحو الجنوب. فلما تمصرت القبائل الليبية محتفظةً ببنيتها القبلية واستقرت في «إقطاعات» منحها إياهم رئيسهم الأكبر الذي أصبح في هذه الأثناء فرعونًا، سارعت بإلصاق أسماء مصرية بأسمائها، ورفع كبيرهم ريشة نعام فوق البرُّوكة الفرعونية. وتنافست هذه القبائل فيما بينها، وفيما بينها وبين الأسرات الكبيرة في الجنوب للاستيلاء على العرش، فلم تستطع الإبقاء عليه مدة طويلة نظرًا لآليات نشوء الشرائح ونشوء التشرذمات الاجتماعية التي ظلت مستمرة عشرات من السنين بعد الاندماج: نتيجة لأنماط التوريث التراثية (فقد كان الابن الأكبر لشيخ القبيلة يحصل على إقطاعية يخصه بها أبوه)،[٥٠] ولذلك كانت الصراعات الداخلية شرسة، ويعد المؤرخون نحو خمسة «فراعنة» في مصر حول عام ٧٢٥ق.م. في الوقت الذي كان الغزاة الآشوريون فيه ينصبون أسرة أخرى من أصل بدوي هي أسرة السايسيين.[٥١] ولقد ظلت الأسرات الليبية (من الثانية والعشرين إلى الرابعة والعشرين) نحو ثلاثة قرون من ٩٤٥ق.م. إلى ٦٦٤ق.م. ولا نغفلنَّ عن ذكر رجلين من رجال الدولة من ذوي علاقات النسب القبلية كان لهما وجودهما في موقع السلطة هما: حريحور Herihor، كاهن آمنون الأعظم بين عامي ١٠٨٠ق.م. و١٠٧٤ق.م.، وكانت زوجته «نجمت» Nedjmet وأولاده يحملون أسماء ليبية، والفرعون أوسركون القديم Osorkon l'Ancien الذي حكم من عام ٩٨٤ق.م. إلى عام ٩٧٨ق.م. وكان من أصل مشويشي. ولقد كان «الرؤساء الكبار» القائمون على المدن المصرية الرئيسية ورثة مباشرين لـ «كبار رؤساء مشويش» وكانوا يسمون على

---

[٥٠] انظر Tanis, 1987, p. 154-155 القطعة رقم ٣٦ في الكاتالوج، لوحة بادياسيت Padiaset: «على الرغم من أن هذا الشخص يحمل اسمًا مصريًّا ... فإنه ليبي ينتمي عرقيًّا إلى عشيرة المشويش Mechouech ويصفونه على أنه واحد من رؤساء المشويش، فيلقبونه باللقب الذي كان في النصف الثاني من العصر الشيشونقي يُمنح لأمراء من أمثاله يجري في عروقهم الدم الأميري ممن يترأسون مناطق في الدلتا حيث تهيمن هذه الجماعة العرقية»، وهو قد ورث إقطاع ممفيس الذي حصل عليه جده من الجد الأكبر أوسوركون الثاني Osorkon II، ثم انتقل إليه عن طريق أبيه تاكيلوت Takelot. ونجده على لوحة التقرب إلى العجل أبيس (يرجع تاريخها إلى عام ٧٧٢ تقريبًا) وقد صوروه لابسًا باروكة تعلوها ريشة نعام راقدة فوقها.

[٥١] انظر يويوت Yoyotte في المرجع السابق ص٧٢.

سبيل الاختصار والتبسيط «رؤساء (ما) Ma» كما تبين لائحة الألقاب والمناصب في عصر شيشونق الأول[٥٢] (في مصر السفلى)؛ أو نذكر «كبار رؤساء الليبيين» (في غرب الدلتا وبخاصة في سايسن — صان الحجر) الذين تأخر تمصيرهم، وأقدمهم ظهروا في عصر شيشونق الثالث، ولسوف يصبح أحدهم بدوره فرعونًا حمل اسم تيفناخت Tefnakht، وهو مؤسس الأسرة الرابعة والعشرين.[٥٣] ولقد كانوا مخلصين في تعلقهم بأنسابهم فكانوا أحيانًا في تتبع ماضيهم يرجعون إلى خمسة أجيال خلت حتى يقيموا الدليل الشرعي على انتمائهم، على مثال باسينحور Pasenhor، وهو رجل «من الطبقة المتوسطة» تعدد لوحة قربانه في السيرابيوم من كان في عائلته من محافظي أقاليم عظماء.[٥٤] ولنا أن نفهم أنهم ظلوا يحملون بالفخار ألقابهم القبلية إلى أن أصبح ذكرها مزعجًا.[٥٥]

وقدَّمت القبائل الليبية في وادي النيل على هذا النحو إلى الفراعنة، مثلما فعلت نظيراتها الرافدينية والعربية، مندوبين مفاوضين انتهى أمرهم إلى حيث شغلوا مكانًا رفيعًا في سلم الوظائف الإدارية. ولقد ظل الرؤساء الليبيون، بعد أن خسر المشويش عرش مصر، حينًا في إمارات مستقلة، زاد استقلالها أو قَلَّ، أو تابعة للأسرات التالية (وبخاصة الأسرة الرابعة والعشرين التي كانت هي الأخرى سايسية الأصل، أي ذات أصل ليبي بعيد). وأصبحت مهمة «رئيس (ما)» عندئذٍ وظيفة رسمية، مثل مهمة «رئيس الكلدانيين» التي تحولت تدريجيًّا إلى وظيفة في المنطقة السفلى من الرافدين.

وحدث نفس الشيء بالنسبة إلى الأدا adda والناسيكو nasîku والبيلبيتي bêlbîti أو الرابخالسي râb khalsê البابليين، والشارانو sharranû الماريين، والرابكيسير râb kisir أو الشاراتو sharratu الآشوريين، وقد تحدثنا عنهم في هذه الدراسة آنفًا. نصب كل واحد

---

[٥٢] انظر صفحة ١٠٦ في Tanis, 1987: «رئيس «ما» Ma الكبير، رئيس رؤساء نيملوت Nimlot».

[٥٣] انظر Valbelle, 1990, p. 205–206.

[٥٤] انظر Tanis, 1987, p. 152–153 القطعة رقم ٣٥ في الكاتالوج، لوحة حجرية ترجع إلى عام ٧٣١ تقريبًا، وعليها نص يذكر «على التوالي خمسة رؤساء كبار من المشويش Mechouech هم: ماوسن Mawsen ونيبنيشي Nebneshi وبايحوتي Paihouty وشيسونق Chechonq ثم نيملوت Nimlot وأسماؤهم غريبة وسوقية وجدهم القديم الليبي بويوواوا Bouyouwawa».

[٥٥] في عام ٦٣٣ق.م. وهو العام ٣١ من حكم بساميتيك السايسي، نجد كاهنًا من هراقليوبوليس، اسمه حورويجا يستعين برئيس كتيبة ميشويش اسمه «رئيس «ما»». انظر Ritner, 1999.

منهم على رأس إقليم أو على رأس جيش في «محيط» المملكة التي كان يعيش فيها، حيث أصبحت تسميته القبلية تدريجيًّا لقبًا بيروقراطيًّا.[٥٦]

كانت عملية تطويع القبائل الأجنبية بدمجها في مؤسسات الدولة عملية تطابق الآلية المنطقية لتحويل القبائل القومية إلى دوائر إدارية وإلى فرق عمل أو مقصورات دينية. وفي مصر نجد أقدم مصورات تمثل مواكب عسكرية أو بحرية تغص بالرموز emblèmes القبلية (ريش نعام أو ريش صقور، رأس بعض الكواسر أو الوحوش، تمساح، إلخ) ونجد أحدث المصورات تظهر حملات عسكرية كبيرة يتوزع المحاربون فيها على فيالق يتسيد كل فيلق منها إله من الآلهة الرئيسية في مصر. وعندما رسمت الأقاليم (المديريات) — الأنومات nomes — بغية تحديث الإدارة تسمَّت بنفس التسميات الطوطمية التي كانت سائدة من قبل في أراضيها. ولدينا ثلاث لوحات حجرية يرجع زمانها إلى العصر الجرزي gerzéenne أو العصر السابق على الأسرات تبين أصل المنظومة العسكرية والإدارية المصرية. في لوحة الملك الجنوبي الملقب بـ «اسكوربيون» العقرب Scorpion نرى الطيور الطوطمية لقبائل الشمال معلقة في رموز emblèmes قبائل الجنوب. وفي لوحة نارمر نرى على مقرعته قوات فرعون في مسيرة استعراض بعد النصر خلف أربعة من حملة الألوية: ونتبين طائرين (أبو قردان وصقر)، ابن آوى، ومشيمة بحبلها السري.

وفي اللوحة الحجرية المسماة «الليبية» نجد تجمعات ما زال النقاش يدور حولها: هل هي معسكرات لفيالق حَمْلةٍ في أرض معادية أم مدائن جرى الاستيلاء عليها في سياق توحيد البلاد؟ وفيها نمطان من الرموز جُمعا معًا. في داخل حيطان السور حيث عُلِّمَ عدد الشاغلين بمربعات مجموعة، نجد رسمًا هيروغليفيًّا سحيق القِدمِ (جعران، أبو قردان، قردوح، بردي، وبصفة خاصة: «كا») يمكن أن يكون مستهل اسم مصري أطلق على كل تقسيم. وهناك تحت التحصينات طوطم يبدو أكثر قدمًا يمكن أن يكون شارة الفيلق (طوقان[٥٧] أو صقر أو صيَّاد أو ببغاء تسلية فوق مرتكزه أو عقرب

---

[٥٦] انظر المرجع السابق. كان هدف السايتيين هو تقليص النفوذ السياسي لـ «رؤساء «ما»»، وهذا ما حدث بالفعل حيث فقدوا شيئًا فشيئًا ما فقدوا من أهمية ولكنهم ظلوا مقبولين واستمروا يقومون بخدمة فرعون فكانوا مرتزقة في حكم البطالة.

[٥٧] طائر له منقار وردي غليظ، اسمه بالفرنسية toucan. (المترجم)

أو أسد). وفي رسوم زخرفية ومصورات أخرى وجد الباحثون: ثعبانًا، وقناعًا أفريقيًّا، وريش نعام، وغريفون griffon برأس صقر، وجبالًا معلَّمة في الأفق، والعاصفة والبروق، إلخ.[٥٨]

ومن الممكن أن تكون التقسيمات المؤسسية في جزء منها منقولة نقلًا مطابقًا عن تقسيمات قَبَلِيَّة سابقة. ومن المحتمل أيضًا أن يكون إصلاحٌ على طريقة كليئسثينيس Kleisthenês[٥٩] قد أحدث تغييرًا عميقًا في خريطة التقسيمات الأنسابية والطوطمية وفي معناها.[٦٠] هكذا انخفض عدد الرموز القَبَلِيَّة لفرق العمال في ساحات العمل إبان حكم الأسرة الثانية عشرة من ١٢ إلى ٤، كما حلت أرقام محل الكتابة التبيينية — الإديوجرامات idéogrammes — لكي تواري الأصول القبلية.[٦١] أيًّا كان الأمر فقد أقام المصريون القدماء على استخدام مستمر لكلمة (تقابلها بالفرنسية clan، ننقلها إلى العربية عشيرة أو عصبية)، وهي كلمة من حقبة امتدت من الأسرة الثانية عشرة إلى العصر القبطي. وكانوا يعبرون بذلك عن التسلسل الأنسابي الآبائي التراتبي للقبائل الليبية أو الفلسطينية أو قبائلهم الخاصة.[٦٢] ويعتبر الإبقاء على منظومة قَبَلِية أصيلة موازية لمنظومة مؤسسية أكثر حداثة فرضية أقرب إلى التصديق. أيًّا كان الأمر فقد بقيت التقسيمات القَبَلِية جزئيًّا حتى بعد تلاشى المنظومة التي شهدت نشأتها، وتلك علامة دالة على أن الشعب الذي شهد هذا التطورات شعب لم يكن يفكر — هو وينظم العالَم، مؤمنًا بأنه أكثر الشعوب تحضرًا — في أنه قد تخلص من أصوله البربرية.

---

[٥٨] انظر Emery, 1961, p. 43, 45, 117.

[٥٩] هو كليئسثينيس Kleisthenes وينطقونه بالفرنسية كليستين ويكتبونها Clisthène، رجل دولة وسياسي أثيني من النصف الثاني للقرن السادس قبل الميلاد، يعتبرونه مؤسس الديمقراطية في أثينا، فقد خلع الطاغية هيبياس في عام ٥١٠ق.م. وسعى إلى تطبيق قوانين سولون، فثار عليه الحزب الأرستقراطي ومن والاه، وتمكن من عزله، إلا أن ثورة شعبية ردته إلى السلطة، فنفذ إصلاحاته الديمقراطية، وشملت هذه الإصلاحات تصحيح أوضاع الأجانب والعتقاء والقبائل، وأصبح مجلس المواطنين صاحب السلطة العليا، إلخ. (المترجم)

[٦٠] انظر هوفمان Hoffman, 1980. p. 30-31.

[٦١] انظر Ann M. Roth, 1985, p. 168–176 et 264–284.

[٦٢] انظر Franke, 1983, p. 181–203.

## (٢) فن تطويع الآخرين

### ولائم وقرابين

كان الملوك الآشوريون والبابليون والماريون (أبناء مدينة ماري) والمصريون على صلة وثيقة برؤساء القبائل الذين ظلوا مرتبطين ببنيتهم الاجتماعية الخاصة. ومنهم من كانوا من ذوي القربى. ولما لم يكونوا يستطيعون إخضاعهم، فقد كانوا يتفاوضون معهم في حدود تستعير ما تستعيره من أسلوب عمل دولةٍ ما (تجنيد، مكوس، فرض التزامات، تعداد الخدمات المقدمة) كما تستعير من العالم القبَلي (أخذ الرهائن — رءوس حيوان أو شخصيات أو أصنام إلهية — دفع جزية؛ ولاء جماعي). وحيث إنهم لا يصلون أبدًا إلى دمج الغزاة المحتملين جميعًا في نسيجهم، فإنهم يحاولون أن يجعلوهم يعتنقون مبادئهم السياسية. والدول إذ تواجه الخطر الدائم المتمثل في البدو تحاول أن تستخدم كل أساليب التطويع الممكنة لوضع نهاية للمنازعات، والأعمال الانتقامية، والحروب الداخلية، والغزوات، باختصار وضع نهاية لتغلغل البربرية من لدن عالم في طريقه إلى التحضر.

فالخط الفاصل بين المكان البربري والمكان المتحضر أقل وضوحًا مما يتوقع الإنسان؛ فالحدود «نفَّادة» لأنها تعتمد على اتفاقات الولاء المؤقتة التي تعلنها جماعات قبَلية تعبر خطوط الترسيم الفاصلة بين القوى القائمة. فلا يزال مفهوم «أراضي الدولة» عائمًا. والملوك يتكيفون مع هذا الوضع بأن يعلنوا سيادتهم على منطقة ما تحدها الجهات الأصلية الأربع، ويكون عليهم فرض احترام سيادتهم على خير ما يقدرون، ناهيك عن أن يكون شخصهم هو الثمن. ولهذا نجد الملك يتنقل شخصيًّا ليجمع دلائل الاعتراف الواقعي بسيادته الاسمية. وهو، بغية جعل اتفاقات الولاء المعلنة دائمة، يحاول أن يكرسها دينيًّا بأن يعبر الأراضي التي تفترض أنها تحت سيادته عبورًا باسم دين مهيمن يؤكد أنه خادمه.

### (٢-١) الأضاحي والمواكب

تؤكد المواكب والحج بالأسلوب الرمزي سيادةً على التراب لا تكفي الاستعراضات لإقامتها بأسلوب أكثر رجولية. ونحن نعرف في بلاد الإغريق عندما كانت مقسمة في أزمانها السحيقة إلى مدن متنافسة، مدى الأهمية السياسية التي اكتسبتها المواكب المتجهة إلى مقدسات ريفية. وهذه المسيرات تنطلق من أعلى المدينة في اتجاه معبد أقيم على تخوم الأراضي، معبد يؤتمن على قرابين تقدم إلى رب أو أرباب تجمع شخوصها أو تضم الهمجية والحضارة، الخصب الطبيعي للأرض والخصوبة الثقافية للنساء، محققةً بهذا

المرور بين عالم اللامواطنين (عذارى أو بنات لم يبلغن المراهقة، أغراب أتوا للإقامة منذ قليل، شعوب الجوار) وبين عالم المواطنة.[٦٣] وكما حدث في مكة قبل الإسلام كانت كل مجموعة دينية تمارس هنا شعائرها الخاصة بها: وهذه هي حال إفسوس Ephesos في القرن الثامن قبل الميلاد، وكانت مستعمرة متصلة بشعوب آسيا الصغرى؛ ففي مزار أرتيميس Artémis قرب المدينة، المتجه نحو الغرب، كانت تجري شعائر المرور محولةً المراهقين إلى مواطنين، كما كانت تجري شعائر تقديم الأضاحي يقدمها زوار شرقيون (كيميريون cimmériens[٦٤] أو حتى ساميون) على هياكل مُلحقةٍ بالمزار المقدس موجهةٍ نحو جهات أصلية مختلفة.[٦٥] ولم يكن بد من انتصار حملة كريسوس Crésus (قارون)[٦٦] لكي يتحول كل هذا في مجموعه إلى مزار «أرتيميسيون» Artémision المنيف، المسور، الموحد.[٦٧] ولنا أن نفهم أن الوحدة الشعائرية للأراضي في العالم الإغريقي العتيق سبقت الوحدة الثقافية، وأن إقامة الوحدة السياسية كان لها في البداية المعنى الواسع جدًّا لرابطة أفقية تضم تجمعات بشرية مبعثرة جغرافيًّا وتكتل رأسي يضم مجموعات مرتبة هرميًّا. أما صورة مدينة تكون منذ ذلك الحين في أيدي مجموعة متجانسة من رجال بالغين يُتَصَوَّر أنهم السكان الأصليون يدبرون أمرها وحدهم دون تقاسم انطلاقًا من مجلسهم الذي ينعقد في مركز المدينة بمعنى الـ polis فهي صورة جاءت في وقت متأخر.

والحج الرافديني يشبه الحج الإغريقي، وإن اختلف عنه في أنه لا يربط معبدًا مركزيًّا بمزار مقدس ريفي أو العكس، بل يربط مزارين مقدسين حضريين متباينين في الأقدمية معًا. وكانت كل مدينة سومرية تمنح نفسها إلهًا تدخله في مجمع الآلهة البانثيون القائم. في عصر الأسرة الثالثة بمدينة أور Ur، عندما غدت هذه المدينة هي المدينة الأكثر حداثة

---

[٦٣] انظر De Polignac, 1995.

[٦٤] شعب خرافي ذكره هوميروس. (المترجم)

[٦٥] ديميتر Dêmêter وأرتيميس Artémis الربتان الخاصتان بالوساطة بين الطبيعة والثقافة، بين الطفولة والبلوغ لهما صفات نجدها مختلطة لدى الربة السومرية إنانًّا Innann والأكادية عشتار Ishtar (ومنها أتت الربة الفينيقية Ashtart أستارتي Astarté).

[٦٦] كريسوس هو آخر ملوك ليديا، وكان مشهورًا بالثراء، ويُعَرَّب الاسم إلى قارون، وليس البحث عن شخصية قارون الحقيقية شأننا هنا. (المترجم)

[٦٧] انظر De Polignac, 1995, p. 92–93.

بل والأكثر قوةً أيضًا، أصبحت المواكب هي وسيلة التوحيد الرمزي لأراضٍ كان فيها كل إله يعقد مجلسه على تراب وطنه بأن يسيِّر على صفحة منطقته كلها صنمًا ربانيًّا. وهناك ميثة تحكي أن نانًّا — سوئين Nanna-Su'en إله أور Ur (التي هي أكبر المدن) قام بزيارة إنليل Enlil (أكبر آلهة مدينة نيبور Nippur). وامتد موكب نانًّا — سوئين الطويل على صفحة النهر («كان رأس الموكب يصل إلى أوروك Uruk في الوقت الذي كانت مؤخرته لا تزال في «لارسا» Larsa) وتوقف في الخمسة مزارات في طريقه، فنزل على التوالي موانئ أنيجي Énegi، ثم لارسا Larsa (التي كانت تبرر التحول) ثم أوروك Uruk وسوروباك Surrupak وتومال Tummal. وفي كل محطة كانت الربة المحلية («تلك التي لم تكن تبرح معبدها قط») تستقبله أحسن استقبال («مرحبًا يا مركب أبي!») وتحاول أن تأخذ لنفسها القرابين الموجهة إلى نيبور (فقد اتجهت فوق سطح المركب نحو احتياطي الدقيق ... واقتربت من دن البيرة فشدت بيدها السدادة المصنوعة من الشمشاد») دون أن تنال شيئًا («فلم تنزل لها المركب عن حمولتها») وأخيرًا تصل المركب الأميرية إلى نيبور Nippur حيث يأمر نانًّا — سوئين Nanna-Su'en بالأبواب أن تفتح معلنًا جزيته التي حصل عليها بعد أن يعطي البواب نصيبه:

«افتح المعبد يا بواب ...
وسأعطيك هدية
كلَّ ما على مقدمة المركب
وسأعطيك نفحة الوداع كلَّ ما على مؤخرة المركب
فسعد البواب كل السعادة وفتح المعبد!»

وقُبلت القرابين بقبول حَسَنٍ، ولدينا من الأسباب ما يجعلنا نعتقد أن صنم إله أور Ur كان في الواقع — سواءً رافقه ملك هذه الأسرة الشابة أو لم يرافقه — ينقل على أرض المملكة صاعدًا مسار الفرات القديم نحو مدينة نيبور Nippur المقدسة.[٦٨]

[٦٨] انظر Bottéro, Kramer, 1989, p. 128–142 (زيارة نانًّا — سوئين لمدينة نيبور) وينطبق الكلام كذلك على العصر الآشوري. على سبيل المثال توكولتي — نينورتا الثاني Tukulti-Ninurta II شارك شخصيًّا في الشعيرة المهمة للملكية البابلية ورافق صنم الإله ماردوك في أثناء موكب العام الجديد

أما أن ملك أور Ur لا يتلقى جزية بل يسِّير فقط رمز شرعيته صاعدًا مع مسار النهر إلى منابعه فهو ما يؤكده اتجاه الموكب، وغياب المبادلات بين المدن المراحل والمحطة النهائية للموكب، والمحاولات المحلية للاستيلاء على المواد الغذائية بدلًا من الإضافة إليها.

وهناك ميثة سومرية أخرى تشدد على أهمية الحج في تعليم الأراضي (الخاضعة للسيادة). وهنا أيضًا يذهب «الابن» إلى «أبيه» (إنكي Enki يذهب إلى إنليل Enlil): وحتى في غياب رباط مولد فعلي فإن ألفاظ القرابة المستخدمة مجازًا تبين أن الرحلة والقرابين تمثل حركات ولاء لا يمكن أن يتخلى الملوك عنها حيال من هم أعظم منهم. يرحل إنكي من مدينة إريدو Eridu ميممًا شطر مدينة نيبور Nippur وهي مدينة أقل قِدَمًا ولكنها أصبحت أكثر قوة. ومزار إريدو، مثله مثل مزارات المدن الإغريقية، يحقق المرور بين العالم المتحضر والعالم الهمجي. هذا المزار الذي يقوم بين شواطئ غريبة مالحة وجدباء من ناحية، وبين طبقة مياه عذبة جوفية وأنهار ومستنقعات غنية بالأسماك من ناحية ثانية، يرمز إلى الأصول البعيدة أو الخيالية للمدينة، إلى العصر الذي كانت فيه مدينة إريدو أهم من مدينة نيبور (وهي مدينة جديدة أصبح من الضروري الآن تأدية قسم الولاء لها). ولهذا الغرض يحمل إنكي معه كل ما يلزم لإقامة وليمة لإنليل (تمامًا مثل نانا — سوئين Nanna-Su'en في القصة السابقة). ولكن مقامه الرفيع لا يسمح بمزاحمة: فلم يكن هناك منافس طماع يجرؤ على أن يدس نفسه بينه وبين إنليل (لا الربات المحليات ولا البواب العنيد) ويتصرف إنكي على اعتبار أنه رب البيت في قصر «أبيه»، فيُجلس الضيوف إلى المائدة طبقًا لخطة دقيقة صارمة. («فأجلس آن An في الصف الأول، وأجلس إيت Et مع إنليل Enlil قريبًا منه، ثم أمر بإجلاء نينتو Nintu في مكان الشرف. واتخذ الأنونا Anunna مكانهم بدورهم ...»). ورفع إنليل الطاس لشرب نخب على شرفه، علامةً على أنه يقبل التكريم ويجعل التحالف رسميًّا.

والميثتان فيهما معلومات مفيدة جدًّا، فهما تصفان العلاقات بين مركز سياسي وبين مركز ديني، وكذلك بين مركز حضري وبين هوامشه. والأراضي السومرية تمتد من إريدو (قرب مصب الرافدين) إلى نيبور Nippur (قرب اتصالهما). وتعلِّم معابد هاتين المدينتين حدود دولة أصبحت تتمحور حول أور. وستلعب المزارات العديدة بالمستعمرات الإغريقية

---

بمدينة بابل» عندما أعيد بناؤها على يد إيسارحادون بعد أن كان أبوه سيناشيريب قد خربها؛ وطالب إيسارحادون بنصيبه في الأعمال (انظر Brinkman, 1984, p. 43, 67).

في صقلية في القرن السابع ق.م. (وهي أيضًا تقع على عيون[٦٩] وأنهار وسواحل)[٧٠] فيما بعد نفس دور تعليم حدود أراض آخذة في الامتداد وأماكن تثاقف للسكان الأصليين الذين دمجوا تدريجيًّا في المدن الهيلِّينستية. وسنجد الأمراء الإغريق في صقلية، مثلهم مثل السومريين نانًّا — سوئين وإنكي، يتنافسون في الكرم والسخاء ويقدمون قرابين من البرونز.[٧١]

ولم يستطع أكثر حكام المدن همة وحميَّة، أو لم يريدوا، أن يسيغوا أو يقهروا أو يبيدوا الثقافات السابقة كليةً. فالتمسوا السبل لدمجها في مجتمع يأخذ بالنزعة التوفيقية. وتحول العنف الناشئ عن التقاء شعبين إلى مواجهات رمزية بين رؤسائهما، حيث اتخذ الدين موقعًا بين الحرب والسياسة. وعلينا أن نضيف إلى الفكرة المتواترة عن التحكم العسكري سمة تحكم ثقافي أدى في أكثر الأحيان إلى اعتبار استعراضات القوة عديمة الفائدة. هكذا نجد في منظومة مُعَمَّمة من ضروب الولاء المتعددة أن التصديق المتقاسَم والمعايشة يحلان محل الغزو، وأن الهيمنة الرمزية لا تستتبع الهيمنة على الأراضي، وأن النَّخب المهذب أو القربان الشعائري يقومان مقام المراسيم والأحلاف. وليس هناك ما يمنع من أن نتخيل أن المباني الدائرية التي عثر عليها الأثريون في بلاد الرافدين أو في بلاد الإغريق ولم يعرفوا وظيفتها كان دورها يتمثل في تركيز كل هذه الأبعاد جميعًا: نقط مراقبة البرابرة (قلعة، برج مراقبة)، مواقع شعائر توفيقية (مزار ديني صرحي غير حضري)، أسواق (سراي القوافل)، أماكن الاستقبال (دور الضيافة)، معالم حدود الأراضي الحضرية. هذه الأبعاد كان من الممكن أن تكون منتشرة على مساحة تبدأ من

[٦٩] انظر De Polignac, 1995, p. 120: «الربط العام لهذه الأماكن الشعائرية الصغيرة بينابيع مائية يبين أن السيادة على الماء هي المكمل للسيادة على الأرض من أجل تكوين المكان الذي ستمارس فيها معايير الحضارة الثقافية والإغريقية».

[٧٠] نفس المرجع السابق، ص١٢٥: «العالم الخارجي الذي يحظى أيضًا هكذا بالاحترام هو في كل الحالات المكان الذي لا يخضع للوائح الحضارة الزراعية، هو مكان لا تقوم فيه علامات للاستدلال، أي قد يكون هو البحر». وسواء كانت المنطقة التي نعنيها هي خليج تارنتو (جنوب إيطاليا Taranto) أو خليج البصرة (ونحن نشير إليهما بأسمائهما الحالية)، فإن النهر هنا يتصورونه على أنه انبثاق متجدد لينابيع الأصول، لا على أنه مجرى من فرع البحر (انظر ص١٢١، مثل نافورة أريثوسا Arethousa ونهر ألفيوس Alpheios).

[٧١] انظر المرجع السابق، ص١٣٠.

المركز وتخرج إلى مسيراته. ومبنى الثولوث Tholos في غاورة Gawra كمبنى الثولوث في أثينا مثل المبنى المركزي. ومركز تشارو Tcharou الحدودي على الحدود الغربية لدلتا النيل هو في الوقت نفسه «حصن» و«غرفة مصفحة» أو «مخزن مختوم»،[٧٢] ومبنى تل رزوك الدائري في شرق بلاد الرافدين تشهد على أهمية المباني الحدودية. ومبنى تل رزوك الدائري مخروطي القطاع تم الكشف عنه في شمال شرق العراق. والمبنى شكله ظاهريًّا مثل المقبة التي توضع فوق صحن لتحفظ حرارة الطعام في المطاعم التي يخدم الإنسان نفسه فيها اليوم، وقد بني من الطوب اللبن المشكل باليد في قوالب خشبية والمجفف في الشمس (والطوبة لها أربعة أوجه مسطحة، ووجه محدب)، والمبنى في تصميمه أكثر تعقيدًا بكثير مما توحي المواد التي استخدمت في تشييده، بل هو على درجة مفرطة من التعقيد،[٧٣] ولذلك لا يمكن دون شك أن يكون من إنجاز رئيس قَبَلي ولا من رئيس حربي مفترض تحقق له ثراء، فما كانت لأي منهما القدرة على أن يجد في بيئة قاحلة إلى هذه الدرجة مهندسًا معماريًّا له هذه العبقرية. وتصميم المبنى يوحي بانتسابه إلى مدينة نائية لديها مركز مراقبة[٧٤] أغلب الظن أنه نقل نقلًا متطابقًا في بقاع أخرى داخلةٍ في دائرة تأثيره على يد فرق من الفنيين المتنقلين بين ساحات التشييد النائية.

في هذا المبنى الغريب الذي يرجع تاريخه إلى الألفية الثالثة ق.م. وجد الباحثون بقايا حيوانات من فصيلة الخيليات، لا من الماعز أو الغنم التي كان المتوقع أن تكتشف هنا لو كان المبنى من قبيل دور الضيافة القبلية التي كان يمكن أن تقدم فيه أشهى قطع من لحوم الماعز والضأن إلى الضيوف العابرين الذين يولم لهم على حساب تضحيات ثقال يتحملها السكان الدائمون.[٧٥] وتدل المؤشرات كلها على أن المكان كانت تسكنه عصبة من الرجال، ليسوا من الكهنة (فلم يكتشف الأثريون هيكلًا شعائريًّا) وليسوا من المحاربين

[٧٢] انظر Valbelle, 1990, p. 153. قبل أن يصبحا فرعونين كان أول الرعامسة وسيتي الأول على الأرجح «قائدي المكان الحصين في تشارو».

[٧٣] كانت قبابُه مصممة لتقاوم ضغوطًا أكثر بكثير من تلك التي يحدثها عدد قليل من الحراس (انظر Baer, 1990, p. 96, 98).

[٧٤] انظر ماكجير جيبسون McGuire Gibson, 1990, p. 103–119. كان ماكجير جيبسون يترأس فريق جامعة شيكاغو في الموقع.

[٧٥] انظر المرجع السابق، ص١١٣. ولحوم الحمر الوحشية والخنازير وهي أكثر ندرة تشير إلى أن التموين كان له مصدر خارجي، أضف إلى ذلك أن رعاية الحيوان كانت في هذه الحالة من شأن الرجال

(فلم يعثر المكتشفون على مخلفات عسكرية) على الرغم من أنهم كان لهم دور إداري.[٧٦] ولعلهم كانوا يتولون أمر جمرك (ربما كانت تحفظ فيه منتجات على سبيل التأمين)، أو وكالة (نموذج مبكر لسراي القوافل)، وإن كان الموقع بعيدًا عن الطرق الرئيسية، أو ربما محطة مرحلة بريد مثل تلك التي ستبنيها فيما بعد مدينة لاجاش Lagash (حيث يتلقى سعاة البريد وجبة الطعام التي يحتاجون إليها لقطع مرحلة تالية).[٧٧]

ويمكننا أن نتخيل أن مثل هذه الأماكن التي تضم وظائف سياسية واقتصادية ودينية معًا كانت أشبه شيء بالملاجئ في أراض همجية، بمناطق محايدة بلا زاوية قائمة، حيث كان رؤساء الحرب يلقون أسلحتهم ليمدوا أيديهم إلى أدوات وليمة مشتركة مع من يمكن أن يكونوا غرماءهم.

وفي مصر كان اللقاء بين السلطة المركزية وبين المحكومين في البقاع النائية، سواء كانوا من المستقرين أو من البدو، يتم أيضًا في أثناء مواكب أو على موائد. والاختلافان الوحيدان بين مصر وبين بلاد الرافدين في هذا الشأن يتمثلان في أن البروتوكول يتخذ طابعًا أكثر رسمية وفي أن استيعاب تباين الأصول أو المقدسات يبدو أكبر. كانت أفضل منتجات تربية الحيوان والزراعة وصيد البر وصيد البحر، من التقاسيم المحلية ومما تجلبه فرق الاستكشافات النائية، يجري استعراضها في جنبات الأراضي، تتولى السير بها كتائب من الحمالين والخدم وأصحاب الحرف (وبخاصة الجزارين)، إلى أن تنتهي بها إلى الأماكن المقدسة (المعابد والمقابر). والنقوش والكتابات الهائلة في الأقصر والكرنك تبين المراكب المقدسة والتماثيل الإلهية والفراعنة وهي تبرح بانتظام أسوار المقصورات والمقار.

---

لا النساء وأن التقسيم كان يتخذ شكل عدد قليل من الأنصبة المتطابقة. ولا يقابل هذا النظام الغذائي «الغالي»، قياسًا على المقاييس المحلية، تأثيث داخلي فاخر يمكن أن يوحي بحضور شاغلين من مستوى اجتماعي أرفع من مستويات الدورة المجاورة. ويدفع هذا مؤلف الكتاب — ماكجير جيبسون — إلى القول بأنه ليس من المتصور أن يغامر أي رئيس قبلي بالاستهلاك الباذخ الاستعراضي بين ظهراني قبيلته.

[٧٦] انظر McGuire Gibson, 1981, p. 25, 157.

[٧٧] انظر Sigrist, 1986, p. 61: «كان في سراي القوافل سكن لسعاة البريد ... وكان فيه جنود يقومون على حراسة سكن «السوكَّال» sukkal المدير، ومسئولون عن التخزين، وحمَّارة، ومسئولون عن الكلاب وبعض النسوة الأموريات».

ولا يكفي للحكم أن يجري اختيار العارفين بحسب حقهم في ولوج الأماكن الخفية التي هي مقار السلطة الدينية والسياسية، بل لا بد من إخراج أصحاب هذه السلطة من مقارهم حتى يتنقلوا من مَعْلَم مقدس إلى آخر. وربما تكمن الأصالة الفرعونية في الترميز المفرط للشعائر؛ فالمسار الذي يقطعه الموكب يحاكي مسار إله الشمس الذي يقوم هكذا على نحو سحري بامتلاك كل ما يوجد على الأراضي الجغرافية والكونية لمصر، بدلًا من أن يتم ذلك ماديًّا شاملًا مجموع الأراضي كما كان يحدث في بلاد الرافدين وبلاد الإغريق. نجد هنا أن الحرص على الجدوى الرمزية للأعمال التي تجري بغية الاقتصاد في استعراضات القوة حرصٌ وصلوا به إلى أقصى الحدود.

يقدم لنا الموكب المصري حلًّا لمشكلة كبيرة، هذه المشكلة هي كيف يتمايز حكام مدينة شرقية عن البدو في المنطقة المحيطة بهم أو عن البدو في أصولهم وأنسابهم، في الوقت الذي كان فيه تبريرهم يمر من خلال التذكرة بأصولهم القبلية؟ كان على كل مطالب بالعرش في الدولة الحديثة، لكي يكون مقبولًا، أن يقدم الدليل على أنه يملك السلطة منقولة إليه من سلفه في التسلسل الأسَري، أي من جدِّه الملكي. لم يكن يكفي أن يقوم بتجسيد إله الشمس رع، بل كان عليه أن يثبت صلة قرابته بسليل مفترض لحورس (ولهذا السبب كان الفرعون يحمل في وقت واحد اسمًا من حورس واسمًا من رع في سجل ألقابه).[٧٨] وكان تأليه رمز الاستمرارية القبلية على هيئة «كا» المَلَكية وإظهار الآثار السياسية لإشعاعه في الدنيا أمرًا يفترض إقامة عرضٍ شعبي موسمي هو: الموكب. والمحطات الست التي يمر بها الموكب في مهرجان أوبيت Opet على المسار بين الكرنك والأقصر تكشف عن رسالتها العميقة، ألا وهي: أن الخالق متصل بمخلوقاته عن طريق وسيط هو الملك، وهو في الوقت نفسه وسيط بين المكان الكوني وبين أراضي مصر. وكان الموكب يقف في محطته الأولى أمام مقصورة كاموتيف Kamoutef وهو والد الأرباب وهو بالتالي والد «كا» النظير الخالد، وتقع هذه المقصورة بعد بوابة قدس أقداس موت Mout يمثل الطرف الجنوبي محراب الكرنك. وقبل ولوج حرم معبد الأقصر كانت تقف مرة أخيرة في نهاية الطريق العظيم في استراحة مثلثة حيث يبين تمثيل الشعب والوجهاء العاكفين على العبادة أن البشر مخلوقات الرب كافة يتاح لهم في هذا المكان المكشوف فرصة المشاركة في العيد «وسط جو من النشوة». والفِناء — حتى وقد سُوِّر

---

[٧٨] انظر Bell, Luxor Temple, 1985, p. 258–259.

بعد ثلاثة قرون واكتنفته البوابة وقامت فيه أعمدة رمسيس الثاني، واتخذ هذا الشكل — ظل إلى نصفه يتقبل العابدين الذين يصوِّرون على صورة طيور ترفرف بجناحيها: وكانت السلطة الواثقة من نفسها إذ تصل إلى معبد الأقصر عبر النهر، لا عبر الطريق العظيم، تعْرِض نفسها على أية حال أمام نظرات شعبها الذي أقبل من الباب المقابل، ناحية المدينة. وعلاوة على هذا لم يكن تمثال الإله على صورة «آمون مين» Amon-Min (كاموتيف Kamoutef) يوضع في ناووس من الخشب المذهب، بل كان على العكس من ذلك ظاهرًا مرئيًّا تمامًا.[٧٩] في اتجاه الذهاب نجد الملك «يصابح الإله في تحركاته» من استراحة إلى استراحة على أكتاف اثني عشر كاهنًا، و«يبخِّره» في كل محطة، إلى أن جاء عصر أمينوفيس الثالث. فقد قام أمينوفيس الثالث بالرحلة عبر النهر، مضيفًا مركبه هو إلى مراكب آمون الثلاثة المقدسة، ومركب موت (زوجته)، ومركب خونسو (ابنه، الإله الشافي). كان هذا الأسطول يستعيد برحلته المسار الظاهر لكوكب الشمس، مجتهدًا في صعود التيار دون نشرع شراع. وكان الوجهاء يشدون المراكب بالحبال ويعتبرون هذا العمل الشاق شرفًا.[٨٠] «كان الحشد المبتهج يتدافع مغنيًا، وراقصًا على طول مسار يبلغ نحو ثلاثة كيلومترات»، سالكًا طريق النصر بين المعبدين أو على ضفتي النيل، محاولًا — إن أمكن — أن يلمس المركب المقدس مُلِحًّا في طلب نبوءة.[٨١] وعند العودة من الأقصر نحو الكرنك يقوم قارب مسطح بحمل هذا المركب المقدس، وكأنما كان القارب المسطح صفحة عليها تمثال مستور لآمون، وكان القارب المسطح يُقطَر إلى السفينة المَلَكية تجره من مرسى إلى مرسى في اتجاه التيار.[٨٢] وكان الموكب كله عندما ابتُدع يستمر أحد عشر يومًا، ثم زادت أيامه حتى بلغت الأربعة والعشرين في عصر رمسيس الثالث، وكان يقام عند كل تتويج أو يوبيلن ثم أصبح يقام في كل سنة قمرية.

---

[٧٩] انظر نفس المرجع السابق، ص٢٧٥؛ وانظر كذلك: Bell, Les parcours processionnels, 1986.

[٨٠] انظر Murnane, 1986, p. 23.

[٨١] انظر Gabolde, 1986, p. 27؛ وانظر Bell, Luxor Temple, 1985, p. 273، والمؤلف Bell يتصور الاستقبال الحار الذي يقوم به الحشد وهو ينتظر على مخرج المعبد طلَّة الملك الأولى، وقد أصبح الملك مرة أخرى إلهًا؛ ويذكر المؤلف في ص٢٧٠–٢٧١ مهام الوساطة التي تقع على المراكب، والتماثيل الضخام، والمقصورات التي تجعل لها النقوش «دور الأماكن التي ترفع فيها التوسلات وتسمع الالتماسات».

[٨٢] انظر Gabolde, 1986, p. 28.

وعلى الرغم من اختفاء الجسور العائمة وأربع مقصورات من تلك التي كانت منثورة بين مقصورة كاموتيف والاستراحة التي بنتها حتشبسوت، فقد أتاح الفحص الدقيق لهذه الاستراحة (التي اغتصبها رمسيس الثاني وأعاد بناءها) اكتشاف زخارف الملكة التي قام عمال رمسيس الفنيون بإخفائها. وأدى هذا الفحص الدقيق إلى الكشف عن أول قائمة معروفة «للتسعة أقواس» أي التسعة أقاليم في الدنيا التي كان الملوك المصريون يؤكدون أنهم يحكمونها. عندما سيطر عليها أشدُّ الفراعنةِ إمبرياليةً لم تعد به حاجة إلى وصفها في محرابه، ولكن تصويرها في زمن حتشبسوت كان بلا شك دعاءً سحريًّا من أجل تحقيق غزوٍ لم يكن قد اكتمل بعد.[٨٣] في هذه الأثناء، في عصر أمينوفيس الثالث، اتخذ معبد الأقصر المظهر الضخم المهيب الذي ألفناه اليوم. وأقرب الظن أن البهو الذي يحمل اسم أمينوفيس كان بهو الاستقبال (مارو maru) الذي تتحدث عنه النصوص، والذي كان فرعون — رع الأقواس السبعة — يتلقى فيه بحسب كلامه ما تحققه له كل البلاد من دخل، وكان كل سفير يتنافس مع نظرائه في تقديم أغنى جزية «ذهبًا وفضةً وأحجارًا نصف كريمة وحيوانات وزهورًا وخمورًا» في نفس الموضع وفي نفس الوقت الذي كان يجري فيه تأليه مَلك مصر.[٨٤] ولم تكن آيات الإجلال تُرفع إلى صاحب السلطة الإمبريالية، وإنما إلى الوكيل الرباني الذي كانوا يتنظرون منه في المقابل معاملة عادلة (أحيانًا في الحال متمثلة في استهلاك الأطعمة المعروضة). ألم يوصف فرعون في أقدم وألغز نصوص نعرفها، ألا وهي متون أهرامات الأسر الأولى، تحديدًا بأنه «سيد الجزيات والقائم بتوزيع القرابين؟»[٨٥] كان للمسيرات والمواكب والحج والقرابين والولائم إذن وظائف قريبة بعضها من البعض الآخر في المجتمعات الأنتيكية: كانت وسائل لتأكيد سيادةٍ على أراض صعبة التحديد، حدودها متحركة، بما تقوم به من رحلة رمزية أقل تكلفة من الرحلة الفعلية؛ كذلك كانت أداة تبريرٍ شرعي للمطالبين، وإشهارًا لمساندة الأجانب، وإعلانًا عن الانتماء إلى عالم متحضر في مواجهة المنافسين والأعداء والبرابرة.

---

[٨٣] انظر Bell, La reine Hatchepsut, 1986, p. 26 هذه الإشارة إلى شوسو Shosu وهي واحدة من أقدم إشارتين مرجعيتين معروفتين إلى هذا الشعب المشرقي «يبدو أنها تعزز الافتراض الذي سبق تقديمه عن وجود حملة عسكرية قامت بها حتشبسوت نحو سوريا/فلسطين».

[٨٤] انظر Bell, Luxor Tempe, 1985, p. 275.

[٨٥] انظر Lalouette, 1984, p. 151.

## (٢-٢) مذابح ونهم

وعندما لا يكفي الموكب الهادئ لبيان العظمة الفائقة فلا مفر من التحول إلى وسائل أكثر وحشية، يؤكد بها من يستخدمها أنه يستطيع أن يكون أشد شراسةً من البرابرة، ناهيك عن المبالغة من أجل إحداث مزيدٍ من الرعب. ونحن نعرف في الشرق القديم من أمر المذابح الحربية أكثر مما نعرف عن مذابح الأضاحي. ومع ذلك فالحملات المنتصرة التي يحكي لنا الشعراء عن أحداثها الجسام فما هي دلائل على انتصارات جديرة بأن تظهر على لوحات التاريخ بقدر ما هي أدلة على هزائم دبلوماسية تدلنا أسطورة الإشادة بها على مدى ما كان لها من وقع أليم. كان المثل الأعلى السياسي للعصر يتمثل فعلًا في العمل الصبور على جمع دلائل ولاء حكام المدن وشيوخ القبائل. وكان الحكام المحنكون هم الذين يصرفون شركاءهم عن التخلي عنهم وأعداءهم عن التعدي عليهم. وكانت مناورات التخويف لا تختلف قط عن تلك التي اتبعها الخيباروس Jivarous:[٨٦] الذين كانوا في عصر مضى مشهورين بشراستهم في القتال وبأساليبهم التي اشتهرت بالوحشية، وأصبحوا اليوم يضغطون بأصابعهم على زناد السلاح الناري أو على سهام يطلقونها بالنفخ في أنبوبة السربكانة، ولكنهم على الرغم من ذلك كانوا يمضون وقتًا أطول بكثير في أحاديث طويلة من أجل أن يكوِّنوا لأنفسهم عملاء ونسايب موثوقًا بهم تُمتحن صلابة تحالفاتهم في أثناء عمليات الأخذ بالثأر. في هذه المساحات الشاسعة الضنينة التي تمثلها صحاري الشرق أو الأدغال الاستوائية، يتخذ صرف الغريم عن قرار القتال أهمية أكبر من العمل على القضاء عليه. هكذا نجد الملك الرافديني والزعيم الخيباري يرسل كل منهما مبعوثيه في كل الأنحاء، ويكثر من استقبال أقاربه ويجهز نفسه دائمًا لتناحر لا يجري إنجازه إلى نهايته حيث إن فصوله الحاسمة تؤجَّل في أغلب الأحيان إلى مواعيد لاحقة. والملك الرافديني والزعيم الخيباري يستخدمان مع محدثيهما نفس البلاغة المعهودة في تهدئة الخاطر والتعزيم والتعويذ والاقتناع، يقولها الخيباري شفاهةً ويدونها الآشوري كتابةً. وتؤدي عنتريات الزعيم الخيباري والملك السامي نفس الوظائف. وطريقة كل منهما في التمثيل بالرءوس والجثث تتشابه في بشاعة اللغة

[٨٦] هنود حمر من أمريكا الجنوبية من السفح الشرقي لجبال الإنديز الاستوائية كانوا يقطعون رقاب أعدائهم ويجففون جلدها ويتحلون به علامةً على الشراسة في القتال. (المترجم)

الموجهة إلى اختزال هوية الغرماء من أجل احتوائهم، وتشويههم من أجل ضمهم إلى أتباعه.[٨٧]

وأعداء الآشوريين، وقد جرى إحصاؤهم عددًا، يطلق عليهم في النصوص الآشورية اسم «زيم باني» zîm pânî، أي «سمات الوجوه». ويرى جانماري دوران Jean-Marie Durand أن تلك «العبارة لا يمكن إلا أن تعني سلخ جلد الوجه عن الجمجمة.»[٨٨] كان السومريون يكدسون الجثث (أو ربما العظام فقط؟) على هيئة تلال جنائزية.[٨٩] أما المصريون فكانوا يعدون الأعداء القتلى بجمع الأيدي مقطوعة. وكان من الضروري القيام بهذا العمل لتقدير حجم النصر في وقت كان فيه جمع المادة العضوية هو الطريقة الوحيدة التي يثبت بها المنتصر حيال الشكاكين الذين أمَّروا أو الرعية المرتابة صحة كلامه. أما الأسرى فقد كانوا يعاملونهم بما يمكن أن نسميه «فظاعة محسوبة»: فظاعة أشوناسيربال Assurnasirpal المحسوبة الذي ثبَّت المهزومين بعد سلخهم أحياء بالمسامير على حيطان مدينتهم التي غزاها أو أعاد غزوها،[٩٠] أو فظاعة سيناشيريب Sennacherib المحسوبة الذي قضى على وجهاء مدينة لاشيش Lachich بأن يموتوا ضحية التعذيب أمام أعين سفراء أورارتو Ourartou[٩١] المرعوبة، أو فظاعة الفرعون أمينوفيس الثاني المحسوبة الذي حرق أسراه في قلب خندق جماعي حُفر بطول نهر العاصي Oronte. حتى في تلك الأزمنة البعيدة لا بد من أن ارتعادة تملكت شهود هذا المنظر، ثم تملكت من بعد قراء أو مستمعي قصته وقد أفزعتهم الفظاعة المفرطة. فما كانت هذه الفظاعة المفرطة شيئًا عاديًّا، وربما كانت مزايدة العنف إشارة إلى ثغرة، إلى ضعف همجية البدايات الأولى التي كانت تدعو بالضرورة إلى إفزاع النفوس لإعطاء انطباع بأن مرتكب

---

[٨٧] انظر Philippe Descola, Les Iances du crépuscule, Paris, Plon, 1994.

[٨٨] انظر Durand, Vainqueurs et vaincus, 1991, p. 6.

[٨٩] انظر Cooper, 1983, p. 55 وهذا هو ملك أوما Umma في فراره أمام جيش لاجاش يخلف على أرض المعركة «ستة أعراش حمير» وعظام حمَّاريها الذين كان عددهم الضخم يكفي لإقامة خمسة تلال جنائزية لدفنهم. وفي معركة مواجهة سابقة بين قوات المدينتين كان من الضروري إقامة عشرين تلًّا جنائزيًّا (ص٣٥).

[٩٠] انظر Olmstead, 1918.

[٩١] انظر صفحة ٣٣٤ من كتاب Reade, 1979 وفيها يفسر نقشًا محفوظًا في المتحف البريطاني (BM 124 802).

هذه الفظاعات لا يزال قادرًا على القتال القذر. ومن الممكن أن ارتكاب هذه الفظاعات كان يتوالى إبان العام الأول لجلوس ملك غرير على العرش يسرف في العنترية على الرغم من أنه لم يزل مستهدفًا. يدعم هذه الفرضية قيام ميرنبتاح بقتل الليبيين الذين أسرهم قرب ممفيس وبتكديس جثثهم تلالًا فلم يكن قد مضى على اعتلائه العرش إلا خمس سنوات.

وهنا نقيس الفرق بين هذه الأساليب والأساليب التي اتبعها شعب من أصل قبلي أقام في مكان وزمان مختلفين، هو الشعب الأزتيكي، من أجل احتواء جيرانه، أو إخضاعهم. كان كل الأرستقراطيين المكسيكيين يأكلون لحم البشر، يأخذونه من أجسام الأسرى الذين أهلكتهم الجراح الشعائرية، حيث تتم التضحية بهم بانتزاع قلوبهم، ثم تقطع رءوسهم في الحال لكي تعرض جماجمهم على بوابات ظاهرة للعيان ظهور درج الأهرامات المخضب بالدماء، تلك الأهرامات التي كان الكهنة يباشرون مهامهم من فوق قممها بكل ما أوتوا من قوة (والتي كانت أكثر استعراضية من طرقات القصور الآشورية التي كانت حيطانها تعرض وحدها فيلم فظاعة الدولة البازلتي الصامت). لم يكونوا هم أيضًا يتورعون عن دعوة الزعماء من وسط أمريكا الذين يقيمون معهم علاقات دبلوماسية إلى ممارساتهم الشعائرية المرعبة. وكانوا خلافًا للمعهود في الشرق القديم لا يعتبرون هذه الممارسات مسرفة في خرقها للمألوف أو مسرفة في إغراقها في اتباع القديم السحيق، بل كانوا على العكس من ذلك يعتبرونها أعمالًا متواترة ضرورية لإنتاج الطاقة الكونية ولتغذية شعب كان أكلة لحم البشر فيه يتضاعفون كانوا يعتبرونه أمرًا منطقيًّا، بل شديد المنطقية.[٩٢]

وتحضُّرُ الإنسان يتطلب أكثر من مجرد ألا يأكل النيئ، الذي لم يطبخ، أو ما لا يتبع شعائر مناسبة. إنه يتطلب علاوة على ذلك «أن يأكل الإنسان من النباتات المألوفة التي يزرعها، والحيوانات الداجنة المذبوحة التي يضحي بها ... يتطلب نظامًا غذائيًّا يضع الجنس البشري في منتصف الطريق بين الحيوانات والآلهة ويرسخه بذلك في هذا الوضع الوسيط الذي يحدد شروط وجوده الخاصة.»[٩٣] كذلك يتفق معه ألا يرتكن الإنسان على الحرص على أن يكون النصيب الذي يستهلكه كل واحد من صيد البر متناسبًا مع أهمية

---

[٩٢] انظر Christian Duverger, La Fleur létale, Paris, Seuil, 1979, p. 256.

[٩٣] انظر Vernant, 1979, p. 63.

الموقع الذي يشغله في تسلسل النَّسَب القبلي، وهو ما كان يلزم الإنسان بأن يتناول خارج داره في جماعة من الشخصيات العامة لا تقوم بينهم قرابة وجبة يفرضها واجب المواطنة يتناول كل واحد منها نصيبه بالعدل والقسطاس بناءً على توزيع تحكمه الطقوس. وفي هذا السياق نجد أن الحصر المسبق للمنتفعين يهدف إلى نقلهم من طائفة اللامواطنين إلى طائفة أعضاء ينتمون إلى مدينة، جديرين بأن ينالوا مؤنتهم. وفي ماري كان الحصر يسمى «تيبيبتوم» têbibtum أي تطهير وتسجيل في وقت معًا، حسب مصطلحات تكشف الصورة التي اتخذها البدو الرحل في نظر المستقرين.[٩٤] وكان الذين يحصلون على شريط عندما ينخرطون في سلك الجيش يجتازون بعد ذلك نوعًا رفيعًا ساميًا من التطهير والتوزيع: فقد كان من حقهم أن يحصلوا على دهان وأن يقدموا الثياب أو الهدايا في حضرة ملك ماري نفسه في أثناء نابتام شاريم naptam sharrim. وكان هذا هو الاسم الذي يطلق على وليمة عشاء تجلس لها معية الملك إلى مائدته أو على مقربة منها، حسب مراسم دقيقة تسمح للمقربين من حرسه ومستشاريه وكذلك للشخصيات البارزة بالجلوس إلى جانبه، بينما كان الآخرون يأكلون راكعين ساجدين. وكانت هذه الطقوس الخاصة بالمائدة تتبع في كل مكان يكون فيه الجيش تحت قيادة رئيسه. ولم يكن هناك من تغيير إلا في أسماء ضيوف الشرف بحسب المكان (كان السكان المستقرون أو الأجانب الحاضرون باعتبار الجوار ينضمون إلى النواة المكونة من العسكريين وضباط القصر) لتكوين هذا «السابوم» sabum.[٩٥]

كان التنافس على الحصول على الرواتب العامة والتباري في تقديم القرابين وتوزيع الهدايا يلوحان كأنهما بديلان لفجور العنف، لأنهما يتحاشيان خزي دفع جزية هما بديلان عنها.[٩٦] كذلك الأمر بالنسبة إلى صيد الحيوانات المفترسة؛ فالصيد الناجح يعادل

[٩٤] انظر Kupper, 1957, p. 6, 27: «كانت التيبيبتوم têbibtum عبارة عن احتفال ديني يهدف إلى تطهير الحاضرين قبل تسجيلهم في سجلات الجيش».

[٩٥] انظر Lafont, 1985, p. 161–162, 166–168: ونجد — عرَضًا — التمييز «البرلماني» السومري أو الأكادي بين «الجالس» wâshib kussîm والراكع للسجود muppalsikhum.

[٩٦] يشهد على ذلك تعدد القرابين من أدوات الطهي وتناول الطعام والشراب (قُدور، ثم بطايات الخمر عند قدماء الإغريق) في القبور، وكانت القرابين من قبل عبارة عن دروع أو سيوف (انظر Schmitt Pantel, 1992, p. 42–45, 57–59). ويرى فرنان Vernant (1979, p. 48) أن الخديعة التي دبرها

الحرب المظفرة التي تستهدف بشرًا يعتبرهم القائم بالحرب أقل تحضرًا منه. ونرى في مصر مثلما نرى في بلاد الرافدين أن النقش والنحت يعظمان الفضائل المدنية في الصراع من أجل إخضاع البرابرة: وهناك خاتم من أختام أمينوفيس الثالث يشهد على ذلك، فعلى وجهه نراه يصيد الأسد وعلى الوجه الآخر نراه يقاتل أعداءه.[٩٧] والنص المدون على الجعران التذكاري لأمينوفيس الثالث[٩٨] يصيد الثيران الوحشية يشدد كتابةً على القرابة بين الصيد والحرب: «في عربته، مع الجيش كله من ورائه … أمر صاحب الجلالة … بأن تحاط هذه الثيران الوحشية بسياج وخندق، وهبَّ صاحب الجلالة فحمل على هذه الثيران الوحشية …»، وقتل منها في ستة أيام ٩٦ ثورًا. وعلى الرغم من أن قيام أمينوفيس الثالث بالإحاطة بالثيران يطابق قيام أمينوفيس الثاني بالإحاطة بالسوريين (ضرب سياج، وحفر خندق، ثم طقوس الإجهاز التي تولاها فرعون أو أشرف عليها)، وعرف الملك كيف «يفرق بوضوح بين ممارساته صيد الأسد … وبين الاهتمامات العسكرية التي يبدو أنها قليلًا ما شغلته، على عكس الصيد.»[٩٩] وليس من شك في أنه ربط بين الاثنين في مناورة تهدف إلى تخويف القوى العدائية، على نحو ما توحي به آثار صيد محروس، حافل بالأسود، على الحدود النوبية.[١٠٠] ومن الممكن أن نفسر هذا العمل على أنه عرض لتزاوج ضديني دائم بين سلسلتين من القيم: من ناحية؛ القيم البدوية التي تحفزها قوة المعارك الوحشية

التيتان بروميتيوس ليخدع الإله الأوليمبي زيوس حيث أخفى بعد تقديم القربان قطع اللحم بغلاف قليل الجاذبية ووضع العظم في غشاء من الدسم الشهي المغري (مما يتيح للبشر أن ينعموا باللحم بعد أن يتعجل ملك الآلهة فيختار الأسوأ وهو العظم المغلف بغلاف خدَّاع) تعتبر بديلًا للحرب بين التيتان وبين آلهة الأوليمب … ثم يفسر بعد ذلك (ص٥٠ وما بعدها) نص هيسيودوس مبينًا أن التنافس يحل محل المواجهة الصريحة، وكان الناس في زمانه يتنافسون في بذل الجهود بينما كان زيوس وبروميتيوس من قبل يتنافسان في الذكاء.

[٩٧] انظر Bonhême, Forgeau, 1988, p. 213.

[٩٨] انظر Aménophis III, 1993, p. 55.

[٩٩] انظر Valbelle, 1990, p. 178.

[١٠٠] انظر Bonhême, Forgeau, 1988, p. 216–217 ويرى المؤلفان أن «الملك يتصرف في سياق شعائري له تأثير سحري بهدف استنفار قوى الضراوة التي تمثل هذه الحيوانات دعامتها». انظر في الكتاب نفسه أيضًا ص٢٢٣ حيث يفسر المؤلفان منظر حرق الأعداء في الكرنك على أنه بديل للحرق الحقيقي.

وحق الحياة والموت الموروث عن شيوخ القبائل الآسيويين[١٠١] أو زعماء الصيد الأفارقة؛[١٠٢] ومن الناحية الأخرى: القيم المدنية التي يرفعها التسامح والمقدرة على المعاملة والعفو والحصانة وضبط النفس وإبدال القوة بالتنفير (أو التأثير السحري).

وها نحن نواجه شكلًا جديدًا من التعارض المركب في المواطنة بين «الشباب» و«الشيب»؛ فالبدوي والبالغ الذي لم يسمح له بحضور الوليمة العامة لم يصبحا بعد من المواطنين الكاملين. فالمواطن هو الذي يتناول غداءه أو يتناول عشاءه في المدينة.[١٠٣] وهو لا يؤسس نظامًا ينقض على نحو مقابل للعالَم القَبَلي، بل يكتفي بأن ينظم صحراء البرابرة بقدر ما تسمح له قدراته.[١٠٤]

[١٠١] انظر Gibson, 1985–1987, p. 10-11: عندما يصبح رئيس قبيلة قادرًا على أن يطبق عقوبة القتل على أفراد من خط أنساب آخر دون أن يفجر ثأرًا فإنه لم يعد «رجلًا كبيرًا» بل أصبح ملكًا (أو على الأقل سيدًا).

[١٠٢] انظر Bonhême, Forgeau, 1988, p. 200: يرى المؤلفان هنا أثرًا من «المرحلة الأفريقية السحيقة للحضارة المصرية».

[١٠٣] انظر في شأن هذه السمات دراسة بقلمي أسهمت بها في عدد من مجلة Revue française de science politique خصصته لموضوع «المطبخ ومراسم المائدة والسياسة» (ص٣٤٩–٣٧٥، يونيو — أغسطس ١٩٩٨م بعنوان Déjeuner en paix. Banquets et citoyenneté en Méditerranée Orientale أي: تناول الغداء بسلام. الولائم والمواطنة شرقي البحر المتوسط).

[١٠٤] انظر Brinkman, 1984 وهذه هي الكلمات التي استخدمها المؤلف ص١٢ في وصف الوضع الأخير جدًّا من كل الفترة التي ندرسها هنا: «التشعب الثنائي بين مختلف شعوب بابل لم يكن يرتكن إلى المكان أو إلى نمط الإقامة (الحضري ضد الريفي، المستقر ضد غير المستقر) بل إلى النظام السياسي الاجتماعي (القبلي ضد اللاقبلي)».

الباب التاسع

# الأراضي الموعودة

تحول السعي إلى الحصول على الولاء إلى فرض للهيمنة عندما اختُرِعَ مفهوم الحدود التي تُعَلِّم بعلامات حدودية مادية التفرقة بين البرابرة والمتحضرين. حينئذٍ حدثت ضروب متزامنة من التبديلات: فحلت الضريبة محل الجزية، وكانت الجزية قد حلت من قَبل محل النهب؛ وتحاشى التجنيد اللجوء إلى الحرب، وكانت الحرب قد حلت محل الغزوات أو المنازلات الفردية؛ وانضمت المعاهدة إلى الاتفاقات الخاصة وإلى حلف أيمان الولاء، وترابطت مع تعميم لفكرة التحالف بين شعبٍ وإلهِهِ. حدث هذا كله محققًا ألوانًا محدودة من النجاح، وألوانًا متعددة من الرجوع إلى الوراء، واستخدامًا متزايدًا لتفسيرات إلهية لما يطرأ على الهيمنة من ضروب التقدم والتقهقر. وأصبح البحث النشيط يستهدف منذ ذلك الحين آيات الرضا عن الهمة التي تنفذ بها رسالة مقدسة، وخاف الناس من العقوبات السماوية التي تتنزل عند التهاون في تنفيذ الرسالة المقدسة.

واستمر نشر السلام في العالم كما استمر السعي إلى امتلاك العالم. وعمل اختراع الحرب الباردة والاعتراف بالدول الحاجزة بين القوى العظمى على تخفيف نوبات الحرب الصريحة. وأصبحت الدول العظمى تتعامل بناءً على الندية، وتؤسس قواعدَ دبلوماسيةً أكثر فاعلية من التعامل مع زمر الغزاة.[١] وقدمت قرون من الملاحظة المتبادلة منذ ذلك الحين أسس تصنيف الشعوب طبقًا لدرجة القوة والحضارة التي بلغتها. من ناحية كانت المفاوضات الجماعية تجري مع البرابرة من أجل الوصول إلى حلول وسط شبه رسمية،

[١] انظر: Valbelle, 1990, p. 176 مع شعوب الرعاة أو شعوب البحر «لم تكن الدبلوماسية تقدم أية عون» لمصر.

وكان المفاوضون يقبلون بأن يتم استيعاب هذه الحلول الوسط على أسس فردية أو أسرية. ومن ناحية أخرى جرى إعداد ترتيب هرمي رسمي للأمم يتمشى مع متحضري الاتفاقات الدولية. وهكذا دخل كل مجتمع معروف في تصنيف وأصبح معروفًا هل يمكن شن حرب عليه، وما الموقف الذي ينبغي اتخاذه تجاهَه. فإذا كان الآشوريون المحدثون الشرسون قد لاح لهم من قبيل السلوك «السوي» ألا تأخذهم رحمة بالبدو — إلى حد تقتيل نسائهم وأولادهم — فقد صعب على البعض أن يطاف برأس ملك عيلام على سن رمح[٢] (أو أن يأمر رمسيس الثالث بإعداد أمير ليبي على الرغم من توسلات والد المنحوس).[٣] كانت الدول التي تدفع جزية لآشور (وهي دول أصغر منها، أو أقل إثارة لخوفها أو أكثر بعدًا من جيرانها) عندما أصبحت في منتصف الطريق إلى الاتحادات التعاقدية البدوية التي تعج على الدوام بالاضطراب والممالك الشرقية التي يمكن أن يدب التنافس بينها (بابل وأورارتو[٤] وعيلام ومصر) تعامل عادةً حسب إخلاصها التجاري. والبلد الذي يكون أجنبيًّا بحق سيعرف فظائع الحرب، ولكن أسراه سيُحترمون. والوالي المتمرد سيختفي من الخريطة بعد أن يعاني أسوأ صنوف العذاب، ولكن أضعف سكان بلده لن يتعرضوا لهذا المصير.[٥]

وكان مشروع تشكيل العالم تشكيلًا سويًّا يستند إلى عقائدية تبرر قتال الأعداء فلا بد من تغيير نظامهم الاجتماعي لكي يصبح مطابقًا للإرادة الإلهية. هذه العقائدية هي تلك التي كان يجري تصديرها في صورة عدالة اجتماعية ونظام عام في مقابل جلب عمالة ومواد خام إلى عاصمة المملكة، سواء تم هذا التبادل المتباين كل التباين بين آشور والسهل السوري[٦] أو كان تبادلًا يربط مصر بالوادي النوبي الأعلى.[٧] في الحالتين جرى تقسيم الخارج إلى: خارج قريب وخارج بعيد. نجد أثر ذلك في النوبة التي مُصرت تمصيرًا كاملًا، بينما ظلت فلسطين وسوريا أكثر استقلالًا في عصر الدولة الحديثة: فكان والي

[٢] انظر: Reade, 1979, p. 333.

[٣] انظر: Valbelle, 1990, p. 193 (المقصود هو الأمير ميشيرشير Mechercher والملك كاربر Karper، لا مجرد اثنين من شيوخ قبائل).

[٤] Ourartou.

[٥] انظر: Reade, 1979, p. 332–334.

[٦] انظر: Liverani, 1979, p. 313.

[٧] انظر: Frandsen, 1979.

النوبة مخولًا صلاحية تشمل أراضي مقاطعات التعدين الثلاث في مصر، واستطاع الضباط وكبار الموظفين من أبناء النوبة أن يصعدوا سلم الرتب والمناصب في بقية وادي النيل، كذلك كانت التجمعات السكنية في النوبة خالية من التحصينات شأنها شأن شبيهاتها في مصر ذاتها، ونمت العبادة الفرعونية في أفريقيا حيث انفتحت أمام الجميع (بينما ظلت في آسيا مقصورة على أصحاب المناسب العالية المصريين). ويمكننا دون تردد أن نتحدث عن زحزحة الحدود الثقافية (ولا نقول الحدود القانونية)[٨] نحو الجنوب إلى ما وراء الجندل الرابع في النيل وهو ما يمكن أن يقارن بمجرد تحديد إداري في الشمال الشرقي باتجاه نهر العاصي، في تلك الناحية من العالم التي كانت تستخدم اللغة الأكادية لغة تواصل، استخدمها حتى ممثلو فرعون. أما أن تكون هناك أشكال مختلفة غير متكافئة للعلاقات بين القوى العظمى في الشرق القديم وجيرانها (فتارةً يحكم هذه العلاقات القانون الدولي، وتارةً تكون علمانية خالصة، وتارةً تكون دينية صريحة) فهو ما يؤكد أن فكرة الإمبراطورية صانعةً للوحدة فكرة خادعة.

## (١) التحالف مع الشيطان

### معاهدات وحدود

في النصف الثاني من الألفية الثانية تقاطعت الطرق التجارية وتكثفت شبكتها. وخاف الملوك من أن يفقدوا تحكمهم فيها، أو من أن يكون عليهم أن يسددوا رسوم عبور مهينة. ولهذا تقاتلت القوى العظمى في المكان المتوسط الذي يفصل بينها: فلسطين وسوريا ولبنان. وكثيرًا ما ظن الحكام، حتى لا يتعرضوا لغزو، أن عليهم أن يأخذوا بزمام المبادرة، متحملين هكذا مسئولية خرق هدنة وحافزين على إشعال نار حروب مئوية.

وكانت الدول الكبرى، وهي تنظر من منظور صراع محتمل، تكثر من التحالفات وتحاول أن تبقي قنوات الاتصال بينها مفتوحة على الرغم من الظروف غير الملائمة للثقة: واتخذت المعاهدات شكلًا حديثًا وتعددت. وهناك بلا شك نص يرجع إلى عام ٢٥٠٠ق.م. يلزم ميسيليم Mesilim ملك كيش Kish ونظيره ملك لاجاش Lagash. ولكن الأمر الذي

[٨] انظر: Leclant, 1980, p. 54 «قيام سيزوستريس الثالث في العام الثامن (حول عام ١٨٨٠ق.م.) بتنظيم عبور الحدود الجنوبية لما يمكن اعتباره جنين إمبراطورية».

يتسم بأهمية خاصة في هذا النص هو الاعتراف بالحدود بين المدينتين في حضن «الاتحاد السومري»، وهذا إجراء سيكون لوجالزاجيسي Lugalzagesi ملك أوروك Uruk من أواخر الذين سعوا إلى تطبيقه حول عام ٢٣٣٠ق.م. ...[٩] بل يبدو أن هذا العُرف نفسه ضاع في أثناء ما يقرب من ألف سنة: فالوكالات الآشورية الإحدى والعشرون التي زُرعت في الأناضول (kâru) كانت تعمل دون أن تعقد مع كل إمارة من الإمارات لحمايتها اتفاقية خاصة.[١٠] وأقدم وثيقة اتخذت شكل معاهدة دولية حقًّا وصدقًا هي على الأرجح «معاهدة كوروشتوما Kurushtuma»، وكوروشتوما مدينة حيثية حصل سكانها الذين هاجروا إلى مصر على الجنسية المزدوجة بناءً على اتفاقية مكتوبة ومعتمدة بين البلدين.[١١] وكانت الاتفاقية قائمة في عام ١٣٨٠ق.م. في زمن سوبيلوليوما Suppiluliuma قبل أن يوقع خليفته — وهو مورسيلي الثاني Mursili II — اتفاقًا دوليًّا مع المصري حورِمحِب.[١٢] وهذا الاتفاق هو الذي يشار إليه في المعاهدة المشهورة بين رمسيس الثاني وحاتوسيلي الثالث Hattusili III (تلك المعاهدة التي تعتبر خطأً أول معاهدة في التاريخ، والصحيح أنها وقعت بعد مرور عشرات السنين من توقيع الاتفاقية المشار إليها). وندين فيما يبدو لحاتوسيلي هذا بشروح ذكية على ترتيبات قانونية ستعتبر حجة غداة معركة قادش. يشهد على ذلك نصان كتبا في تاريخ واحد.

أما النص الأول أو الوثيقة الأولى فيتخذ شكل خطاب يشرح فيه الملك الحيثي حاتوسيلي الثالث لملكٍ بابلي شاب (كاداشمان-إنليل Kadashman-Enlil) المعاهدة التي تربطهما معًا. ولقد ضاع نص هذه المعاهدة ولكنها وقعت على الأرجح قبل ١٢٨٠–١٢٩٧ق.م. تاريخ جلوس كاداشمان-إنليل Kadashman-Enlil المشار إليه على العرش، بل وقبل عام ١٢٨٦ وهو التاريخ المحتمل للمعاهدة المعقودة مع رمسيس.[١٣] من الناحية السياسية يلزم العاهل الأناضولي برسالته نظيره الرافديني بإظهار المزيد من العدوانية حيال آشور التي يحوم حولها الشك في أنها تؤجج نار الخلافات بينهما؛ فهو يأمل على

[٩] انظر: Sollberger, Kupper, 1971, p. 91-92.

[١٠] انظر: Orlin, 1970, p. 177-178.

[١١] انظر: Green, 1985, p. 313 (بالمصرية net-aa méty أي مكتوب وموثق).

[١٢] انظر: Munrane, 1985, p. 41–51 et p. 82–87.

[١٣] انظر: Oppenheim, Letters from Mesopotamia, 1967, p. 139–145.

هذا النحو في أن يُضعف دولة ثالثة يقدِّر أنها خطرة احتمالًا. من الناحية القانونية يعدد الملك الحيثي بدقة لا مثيل لها الصعوبات التي قامت بين شريكين متنافسين في أثناء فترات حرب باردة. ويبدو، على الرغم من التحالف الوثيق الذي قام بين أبويهما، أن حملة الرسالة المتبادلة لم يعودا يتنقلان بين المملكتين. كان الملك البابلي كاداشمان-إنليل يخشى من أنه بعد وفاة أبيه لم يعد يعتبر ندًّا لحليفهما الملك حاتوسيلي. في رد على لومه يؤكد الملك الحيثي أن رسائل العزاء والولاء التي أرسلها ضُيِّعت («أعتقد أن ألواحي لم تقرأ عليك قط») ربما كانت حاشية الملك البابلي الشاب قد كشفت أمرها («في ذلك الوقت كان أخي لا يزال في سن المراهقة»)، ولم يتردد وزيره «الذي لم يستخدم قط كلمة من كلمات الود واللطف»، عن إرسال رسائل جارحة إلى الملك الحيثي «قال فيها كل ما حلا له». كذلك وجه حاتوسيلي بدوره لومًا إلى الملك كاداشمان-إنليل، فسأله لماذا لم يكتب إليه من قبل عندما لم يكن لديه سبب للوم («فقط عندما يقف ملكان بعضهما من البعض موقف العداء لا يعود مبعوثوهما يسافرون حاملين باستمرار الرسائل بينهما»)؟ النبرة هنا نبرة شرح صريح ودود كما يقولون في اللغة الدبلوماسية («إنني إنما أستمر في إرسال رسائلي إليك لسبب واحد هو أنني أحبك، بينما أنت، وأنت أخي، لا ترسل إليَّ رسائلك»).

## (٢) احترام المواثيق

يعدد حاتوسيلي حججه في خطاب حسن الترتيب موجه من رئيس دولة قديمة إلى مؤسس سلالة حاكمة كاسية Kassite[١٤] ما زال مطبوعًا بالأعراف القبلية. فالتذكير الدقيق ببنود الاتفاقات الدولية القائمة يكتسب قيمة المثل، حتى إذا كان نص المعاهدة السابقة التي يشير إليه صاحب الخطاب غير معروف لدينا.

فهو يسجل بادئ ذي بدءٍ أن التحالف «يعني أن علينا أن نقيم علاقات عداء كل منا مع أعداء الآخر وأن نقيم علاقات صداقة كل منا مع أصدقاء الآخر.»[١٥] وهذه العبارة الموجزة ليست جديدة لأننا نجدها في أيمان الولاء التقليدية (مثل يمين الولاء الذي

---

[١٤] الكاسيون Kassites شعب آسيوي قديم يركب الخيل تغلغل في بابل، واعتلى في عام ١٥٣٠ق.م. أجوم الثاني Agoum II عرش بابل، ويبدو أنهم اندمجوا في البابليين. (المترجم)

[١٥] «أن يسالم الواحد أولئك الذين يسالمون الآخر» itti salmi sha akhames lu sa-al-ma-nu (CAD, salâmu, sens (2'), p. 90).

حُلف لآشوربانيبال Assurbanipal: «عدو سيدنا لن يكون حليفنا»). والمعاهدات الدولية تختلف عن الاتفاقات القبائلية (بين القبائل) في نقطة رئيسية: فهي على الرغم من ألفاظ القرابة المجازية المستخدمة فيها لا تلزم الموقعين عليها وحدهم، بمعنى أن هذا يقسم على الولاء لذاك، بل تلزم الدول التي يمثلها في المعاهدة ممثلون متساوون؛ فالخَلَفُ يلتزمون باحترام الاتفاقات القائمة.[١٦]

«عندما نكون، أباك وأنا، قد أقمنا علاقات دبلوماسية بيننا وأصبحنا كالإخوة المتحابين، فما أصبحنا أخوين ليوم واحد: أَمَا أقمنا علاقات أخوية دائمة على أساس وضع قوامه النِّدِّية؟ لقد عقدنا بيننا الاتفاق التالي: ما نحن إلا بشر؛ فعلى من يبقى منا حيًّا بعد موت صاحبه أن يحمي مصالح الابن الآخر»

فالاتفاق المبرم بين الملك الحيثي وبابل يخضع لشرط يتمثل في أن يحكم البلدين الخلفاءُ الشرعيون للموقعين («إذا لم تعترف بابن ملكك ملكًا، فأنا يقينًا لن أخف لمساعدتك إذا ما هاجمك عدو!»، هذا ما كتبه حاتوسيلي للعاهل البابلي). ويذكِّر العاهل الحيثي هنا بأن قوة الالتزامات الملتزم بها حيال بابل مرتبطة بدوامها لأن مدة صلاحية الاتفاقيات الدولية لم تكن دائمًا غير محددة، بل كانت تخضع أحيانًا لإعادة فحص دوري تقوم به الجهات الممثلة لكل بلد (مجالس الشيوخ، مجالس الولاة، مجالس «البلد») التي كان لها أن تمدها من جيل إلى جيل.[١٧] وفي حالات أخرى كان إلغاء التحالف تسهِّله صياغة الاتفاقات صياغة مفرطة في البعد عن الدقة.[١٨]

وخلافًا للقانون القبَلي نجد أطراف المعاهدة يلتزمون بأن يعاقبوا طبقًا لقوانينهم الخارجين على القانون العام، ولكن هذا لا يعني بالضرورة المعارضين السياسيين.

ففي قضية يُتهم فيها تاجر بابلي بالقتل، إذا ثبتت التهمة عليه بالدليل بعد تحقيق ملكي حيثي، فإن القاتل يُحال إلى والدَي القتيل من أجل دفع الدية. «أما إذا ارتكب رجل

---

[١٦] وهذا هو أيضًا رأي فراندسن (Frandsen, 1979, p. 185, note 49) المستند إلى العديد من الشروح القانونية المعتمدة.

[١٧] انظر: Artzi, 1964, p. 160.

[١٨] نجد في بابل القديمة نصًّا يذكر مثل هذا الإلغاء: «وقَّع معاهدة مع ملك، وألغى المعاهدة التي كان عقدها مع الملك الأول، وكذلك غيَّر تحالفه مع الملك الأول وحوَّله إلى عداء» CAD, salâmu, sens (1'), p. 90. ويبدو أن العبارة الأخيرة تتضمن رفضًا ضمنيًّا.

جريمة ضد مَلِكه وهرب إلى بلد آخر حيث قُبض عليه، فليس من العرف إعدامه»: وينصح حاتوسيلي في هذه الحالة كاداشمان-إنليل بالتحقيق في طبيعة الجريمة المرتكبة، ولا يعده بأن يسلمه المذنب إلا إذا كانت الجريمة في حق القانون العام.

وأخيرًا فمن البديهي أن يمتنع الطرفان الموقعان على المعاهدة عن أن يحجزا غصبًا المبعوثين وغيرهم من الخبراء الذين يكون أحد الطرفين أرسلهم إلى الطرف الآخر. وعندما اتُهِمَ الملك الحيثي بأنه حجز لديه طبيبًا بابليًّا برر موقفه على النحو التالي: «لا يتفق مع العرف حجز مثل هؤلاء الأشخاص ...» ولو قال: «إنني أريد أن أرحل إلى بلدي الذي ولدتُ فيه لرحل على الفور؛ فماذا يدفعني إلى أن أحجز طبيبًا مشهورًا من أطباء مردوك؟» هكذا تضمن الشهرة والكفاءة الفرديتان حريةَ التنقل بين الدول، خلافًا للأسفار بين أراضي القبائل التي تعرض المسافر لمغبة أن يُعتبر مسئولًا غيابيًّا عن كل الأفعال التي ترتكبها عشيرته. هذه الحصانة الدبلوماسية التي افترضها هذا النص تحققت منذ ذلك الحين: في القرن الحادي عشر ق.م. تمتع بها أونامون Ounamon المبعوث المصري إلى بيبلوس كاملة (كان «السفير فوق العادة لسلك آمون») على الرغم من أنه كان يمثل كهنة طيبة لا البيروقراطية المدنية.[١٩]

تحمل هذه الوثيقة الخارقة للمألوف والتي ترجع إلى الألفية الثانية ق.م. إشارة واضحة إلى اللجوء السياسي، وحرية التنقل، وتسليم الهارب. والأسلوب الإداري المستخدم في الرسالة هنا يجعلها أكثر حداثة بكثير من الأسلوب الطنان الذي صيغت به معاهدة قادش الشهيرة المعقودة في عام ١٢٨٦ق.م. بين نفس الملك الحيثي حاتوسيلي ورمسيس الثاني. وليس منطوقها على الرغم من ذلك بأكثر وضوحًا إلا في شأن وضع المنشقين السياسيين الذين تميزهم المعاهدة عن مجرد الرهائن القبليين. وتبدأ هذه الوثيقة هي أيضًا ببيان الغرض المستهدف ألا وهو: السلام الكامل بين البلدين.[٢٠] («فرعون والعاهل الحيثي متحالفان بحلف وفاءٍ وهما أخوان»)[٢١] «بغية توثيق علاقات ... مصر ببلد

[١٩] انظر De Spens, 1998, p. 118–120.

[٢٠] انظر: المرجع السابق، ص٨٩ ونجد فيه عبارة ana nadâni sa-la-ma أي: من أجل إقامة السلام. انظر كذلك عرض فالبل للموضوع في Valbelle, 1990, p. 170–173.

[٢١] المرجع السابق. انظر كذلك واتينج Whiting, 1987, p. 131: abum معناها «أب» ولكنها تعني كذلك «الأعلى في الرتبة»، خلافًا لكلمة akhum التي تعني «أخ ونِدٌّ».

حتَّى Hatti والحيلولة دون أن يفرقهما الأعداء، وليستمر هذا إلى الأبد». وغياب التحديد الزمني يؤكده ذكرُ الأجيال القادمة الملتزمة التزامًا يتجاوز شخص الموقعيْن، كما تؤكده الصلاحية الصريحة للمعاهدات السابقة التي مر تطبيقها بأحوال مختلفة («أما المعاهدة المعقودة في عصر سوبيليوليوما Suppiliuliuma، شأنها شأن المعاهدة المعقودة في عصر مواتاللي Muwatalli ... فعلينا أن نحترمها») وعلى كل حليف أن يخف إلى مساندة حليفه في حالتين: الأولى حالة قيام ثالث بغزو أراضيهما (مع بيان درجتين من خطورة الغزو، بحسب ما إذا كان الغزو استتبع أو لم يستتبع قيام الملك نفسه بتولي قيادة القوات المساندة)؛ والثانية حالة التمرد التي تتسبب في تدخل عسكري عند الجار (عندما لا يستطيع الشريك أن يقرر بنفسه ملاءمة مساعدته حيث يكون عليه أن يساعد حليفه على قمع رئيس المتسببين في القلاقل «أيًّا كان»).

ولهذا فمن المنطقي أن تستطرد الوثيقة مقررة بندًا مهمًّا — يبدو أنه مبتكر — عن تسليم الفارين: «إذا فر الرجال (الآثمون) ... (من بلد من البلدين) ولاذوا بالرئيس الأعلى (للبلد الآخر) فلا يجوز أن يستقبلهم بل عليه أن يعمل على ردهم» (من حيث أتوا). وكذلك المطالبون باللجوء السياسي — أولئك «الذين يلوذون (بالآخر) ليكونوا من رعاياه» — يعاملون على النحو نفسه («فلا يجوز التصريح لهم بالإقامة ... ويجب ردهم من حيث أتوا»)، سواء كانوا من الرعايا العاديين أو الوجهاء أو الشخصيات السياسية البارزة (وقد ذكرت كل شريحة على حدة). وعلى الرغم من ذلك فهناك شرط مشروط لرد المطالِب باللجوء: وهو أنه لا يسلم إلى سلطات بلاده إلا في مقابل التخلي عن كل لون من ألوان الملاحقة حياله وحيال أسرته وممتلكاته («عندما يُردُّ الرجل على هذا النحو ... لا يجوز المساس ببيته أو بزوجته أو بأبنائه ... ولا تحميله جريمة أيًّا كانت ضده»).[٢٢] وهذا البند لا يمكن تفسره إلا بمقارنته بالفقرة المناظرة له من المعاهدة الموقعة بين حاتوسيلي Hattusili ووالد كاداشمان-إنليل Kadashman-Enlil وهي الفقرة التي تميز بين الجرائم السياسية وجرائم القانون العام. في كلتا الحالتين لا يجوز لرئيس الدولة التي يكون المتهم من رعاياها أن يمارس انتقامه الشخصي ضده: عندما يسلم إليه المعارض السياسي يكون عليه أن يعفو عنه؛ أما المجرم العادي فعند تسليمه يدفع به مباشرةً إلى أسرة الضحية لتطبيق الإجراء الذي يقضي به العرف. فالموقعان على المعاهدة لديهما هكذا

[٢٢] انظر: Lalouette, 1984, 84–89.

مصلحة ظاهرة جلية في احترامها: والمعاملة الإنسانية للفارين تعطي قدرًا من المرونة في زمن اتسم بعدم استقرار نظم الحكم. نجد علاجًا للمعارضة يتم في أرض محايدة أو إبعادًا ضروريًّا لحصول المبعد على سلطة معنوية، كلاهما من المخارج المشرِّفة لقادة عظام نُحُّوا من السلطة ولكن من الممكن أن يستردوها في ظل ظروف مختلفة.[٢٣]

والمواثيق الدولية في أغلب الأحيان تربط دولتين عجزتا عن تحقيق حل دائم لصراع أوقفهما بعضهما من البعض الآخر موقف المواجهة. ونجد وصفًا جيدًا لهذا التوازن بين قوتين في قصة التحام جرى بين جيوش مصرية وجيوش بابلية في زمن نبوخذنصر[٢٤] الثاني جرت بها أقلام الكُتَّاب الذين اعترفوا بصراحة نادرة بأن هذه الجيوش «توجهت في معركة مفتوحة وأنزلت بعضها بالبعض الآخر خسائر جسيمة؛ وتقهقر الملك الأكادي وجيشه ورجعا إلى بابل» وهكذا كشف هؤلاء الكُتَّاب صراحةً عما اعترف به مؤرخو ملك مثل حاتوسيلي Hattusili أو رمسيس صاغرين في الحيثيات ذات الطابع الوطني التي كانوا يحيطون بها النص الرسمي لكي يعطي كل واحد منهم للقارئ الانطباع بأن بلده هي التي خرجت الغانمة الحقيقية من المعركة.[٢٥] وهناك وثائق أخرى تتخذ شكل المعاهدات وما هي في الواقع إلا مشروعات لاتفاقيات تنقصها عمليات المراسم الطقوسية المتعددة، وترف التنويه المرجعي بالآلهة، والإفاضة في اللعنات التي تجعل من الصعب القيام بأية محاولة نقض من جانب واحد.[٢٦] وأكثرها تتلخص في قَسَم الولاء، لأنها

---

[٢٣] هكذا حصل مورسيلي Mursili في القرن الثالث عشر ق.م. من جاره الشمالي أحيَّاوا Ahiyyawa على الموافقة على تسليمه واليه على ميلَّواندا Millawanda الذي لجأ إليه، ثم أجلسه على عرشه بعد تجديد الولاء (انظر Macqueen, 1986, p. 48).

[٢٤] ينطق الاسم: نبوخودونوصور. (المترجم)

[٢٥] وهم يتيحون للمفسرين المحدثين (المؤرخين أو المرشدين السياحيين) الفرصة لإبراز مبررات أولئك الذين يدرسونهم (انظر بالنسبة إلى الجامعيين تفسير ماكوين — macqueen, p. 48 — لمعركة قادش «انتصار للحيثيين الذين ظلت سيطرتهم على شمال سوريا كاملة» مقارنةً بتفسير يويوت (انظر Yoyotte, 1987, p. 52) الذي يرى أن المعاهدة «أوقفت التقدم الحيثي نحو الجنوب مكرسة انتماء كنعان والأردن إلى مصر»).

[٢٦] وهذا أمر صحيح إلى درجة أن الاتفاقيات التي لم تمر بإجراءات المعاملة بالمثل، والضمانات الإلهية، وتزامن حلف اليمين، بل كذلك إقامة المأدبة التي تنظمها المراسم، اتفاقات لا صلاحية لها على الإطلاق. ونذكر بصفة خاصة إذا لم تحمل شارَتي الطرفيْن متمثلتين في خاتمهما المزدوج. فيما يختص بما يقترب

بين أطراف من مستويات مختلفة. فيها ترتبط دولة كبيرة إما بدول تابعة أو بدول حاجزة أنشئت من أجزاء مختلفة لتكون عازلًا يحجز دولة منافسة أو بمدن تهيمن عليها هذه الدولة المنافسة وتعترف هذه المدن للدولة المنافسة بالسيادة. أما عن الدول التابعة فلدينا مثلًا الاتفاقية — المعروف أنها أقدم من اتفاقية قادش — بين سوبيليوليوما Suppiliuliuma، والد جد حاتوسيلي Hattusili، وبين الآرامي أزيراس Aziras الذي يقر بأنه تابع «للملك الشمس» وليس (ندًّا له) وأنه «مضاف إلى إخوته» (وليس أخاه)، وأنه مستعد لأن يسلمه الفارين الحيثيين (دون المعاملة بالمثل ودون شروط). أما عن الدول الحاجزة فنحن نعرف حالة مورسيلي Mursili، جد حاتوسيلي Hattusili، الذي حجز بهذه الطريقة منافسه صاحب أناضوليا الغربية أرزاوا Arzawa، وهي دولة قليلة الحظ من الشهرة ولكن فرعون نفسه كان يخشاها إلى الحد الذي جعله ينشئ ما لا يقل عن ثلاث أحصورات enclaves من النوع الذي يمكن أن نسميه اليوم «بنتوستانات» bantoustans.[٢٧] كذلك هناك مجتمعات متحالفة مع الدولة القائمة في لحظة بعينها، هي مدن يوقع ممثلوها في نفس اليوم (أو على فترات من بضعة أيام بعضهم بعد البعض الآخر) اتفاقية متطابقة، ثم يعتمدونها ويسجلونها في المحفوظات منفصلين: في مطلع القرن السابع ق.م. قام الملك الآشوري إيسارحادون Esarhaddon بعقد اتفاقيات من هذا القبيل مع مدنه وأقاليمه أقرت هذه المدن والأقاليم فيها بسلطته بناءً على إجراءات استمرت العديد من الأسابيع.[٢٨] وهناك في نهاية المطاف عدة اتفاقيات دولية هي في حقيقتها مجرد قسم ولاء يؤديه ملك صغير لملك صغير آخر، وتضمنها دولة وصية. وهناك رسائل عديدة تم العثور عليها في تل العمارنة (عاصمة أمينوفيس الرابع، المعروف باسم أخناتون) تذكر تحالفات محلية اتخذت طابعًا رسميًّا بحضور ممثل فرعون في فلسطين. وكان فسخها من جانب واحد يثير الذهول («جرى الاستيلاء على المدينة بالقوة

---

من أن يكون مجرد مشروع معاهدة تقدمه إدارة بلد إلى إدارة بلد آخر (انظر: دُوران Durand, 1986, p. 114–115) الذي يورد الصيغة المارية لاتفاقٍ مستقبلي بين ملك ماري Mari زمري لين Zimri-Lin وحَمُّورابي Hammourabi ملك بابل.

[٢٧] على سبيل المثال «بلاد نهر سيها Seha» (انظر macqueen, 1986, p. 46–49).

[٢٨] انظر Parpola, 1970.

على الرغم من يمين التصالح ومن الحقيقة المتمثلة في قيام رجل رسمي مصري بأداء اليمين في نفس الوقت الذي أديته فيه» هذا ما كتبه أمير فلسطيني).[٢٩]

فالاتفاقيات بين الدول وأيمان الولاء التي تؤديها الكيانات المؤسسة لرئيس عشيرةٍ أصبح ملكًا اتفاقياتٌ وأيمانٌ تحكمها ترتيبات متشابهة. حتى الحلف السياسي من قبيل ذلك الحلف الذي انعقد بين الملكة الأم زاكوتو Zakutu وأنصار حفيدها آشوربانيبال Assurbanipal عند خلافة إيسارحادون Esarhaddon اتخذ نفس الأسلوب: لا يجوز لأحد من الموقعين أن ينازع في اختيار آشوربانيبال Assurbanipal دون أخيه شمش — شوم — أوكين Shamash-shum-ukin؛ لا يجوز له أن يعمل ضد المزكَّى لا بالكلام ولا بالفعل ولا بالسكوت؛ وعليه أن يكشف الخونة الحانثين باليمين والمتمردين والمحرِّضين، أو أن يضعهم بنفسه بين يدي الملكة الأم، «إنك تقسم اليمين على أنك إذا سمعت أو علمت عن أناس أنهم يثيرون الفتن المسلحة أو يدبرون مؤامرة أمامك (أيًّا كانت رتبتهم) ... فستقبض عيهم وتسوقهم إلى زاكوتو Zakutu.»[٣٠] والالتزامات هنا أيضًا لا تفسح مجالًا لاجتهاد، فلن يحق لـ «آثمٍ» خرج على نص الحلف (ويسمون الحلف adê وهو اتفاقية تلزم موقعيها صراحةً، شأنها شأن المعاهدة الدولية من قبيل تلك التي ربطت إيسارحادون Esarhaddon وأورتاكو Urtaku[٣١] أن يجد ملجأ لدى آخر. ومجمل القول أن هذا النص صورة نقلتها أرملة إيسارحادون Esarhaddon عن منطوق «المعاهدة» التي كان زوجها قد عقدها مع رؤساء المدن الواقعة تحت سيطرته الاسمية. ولدينا نسخة من وثيقة مختومة من «معاهدة خلافة إيسارحادون»، وتتضمن الالتزامات التي التزم بها المسمى حومباريس Humbares باسم مدينة ناحسيمارتي Nahsimarti، هو وأولاده وأولاد أولاده («الأولاد وأولاد الأولاد الذين يولدون بعد إبرام هذه المعاهدة») حيال الملك الآشوري ومن يخلفه.[٣٢] ويعدد إيسارحادون بالتفصيل الالتزامات التي يفرضها اليمين

---

[٢٩] انظر: EA, 252.

[٣٠] انظر: Parpola, 1987, p. 151–189.

[٣١] نفس المرجع السابق، ص١٨١-١٨٢، ونجد فيه «استطرادًا» مفيدًا عن مفهوم الـ adê يشدد في ص١٨٠–١٨٣ على المعنى المزدوج: معاهدة دولية وحلف سياسي، ويهدف كلاهما إلى ضمان إخلاص الدول والمدن والنُّخَب لآشور.

[٣٢] انظر SAA, II, p. 28–58؛ ويورد ويزمان Wisemann (1958) الصيغة المسماة صيغة راماتايا Ramataia وهو رئيس ميدي لمدينة أوركازابارنا Urukazabarna. وقد عثر على النص في قاعة العرش

لصالح ابنه آشوربانيبال Assurbanipal، وريث العرش. كل شيء جرى ترتيبه — كما هي الحال في المعاهدات الدولية — تحسبًا لتغيي المعسكر ولتوَعُّد من يرتدُّون بقسوة بالغة. هؤلاء لن يعرفوا العفو الذي يوعد به المنفيون الذين تعنيهم معاهدات حاتوسيلي الحيثي، لأنهم سيتعرضون للمصير المأساوي الذي يتنزل على «الخونة» الآشوريين («إذا استطعتم أن تقبضوا عليهم وأن تقتلوهم فستمحون اسمهم ونسلهم من الدنيا»). فهل هذه علامة على تصلب استبدادي أم على تزايد صعوبة الحكم بعد انقضاء ستة قرون على معركة قادش في شرق ممزق؟

## (٣) عدم تجاوز الحدود

وتكمن أهمية هذه الوثيقة الطويلة جدًّا التي تتكون من عشرات من الأعمدة في بيان كيف كان واحد من أقرب المرشحين للتصنيف تحت لافتة «المستبد الشرقي» يفهم السلطة القائمة على هذه أو تلك الأراضي: لقد كان يفهمها على أنها رأسمال ينبغي أن يورثه خليفته الشرعي حريصًا على أن يؤمن نفسه ضد ارتداد شركاء آخرين. فاستغل إيسارحادون Esarhaddon سلطته وهو حيٌّ وتخيل كل السيناريوهات التي يمكن أن تجرد ابنه من العرش، تخيلها لكي يتقيها: سيناريو الدسيسة: («لا تسقوه أو تبلعوه عقارًا قاتلًا، ولا تدهنوه به، ولا تمارسوا ضده السحر»)؛ سيناريو المؤامرة: («لا تجمعوا جمعًا تقسمون فيه بعضكم للبعض قسَم الإخلاص وتجعلوا المُلك لواحد منكم»)؛ سيناريو التخاذل («لا تتمارضوا وتتعللوا كذبًا بالإصابة بمرض لا شفاء منه، بل انهضوا بمهمتكم في المعاهدة كاملة»)، وهذا بند يمكن مقارنته ببند في المعاهدة الدولية التي وقعها قبل بضع عشرات من السنين الملك الآشوري آشورنيراري الخامس Assurnirari V مع ملك غامض تربع على عرش أرباد Arpad، اسمه ماتيئيلو Mati'ilu، نص على أن راكبي العجلات الحربية «لا ينبغي لهم أن يتركوا المعركة قبل أن تنتهي»؛[٣٣] سيناريو حجز الأموال: «سواء كنتم في دياركم أو ذهبتم إلى مركز لتحصيل الضرائب، فلا يخطرن ببالكم خاطر في غير صالح آشوربانيبال»).

في كاله Calah، وهو ما يوحي بأهميته. وهناك بند من بنود هذه الوثيقة يلزم الموقع وخلفاءه بأن يقدموا النصح الكثير إلى آشوربانيبال Assurbanipal عندما يصبح ملكًا (mal-li-ku, p. 30).

[٣٣] ANET (S), p. 97 (p. 533 de l'édition complète).

ويشهد النص على تشاؤم يحيط بإخلاص الولاة الذين لم تكن موافقتهم الروتينية كافية («لا تقسموا اليمين بظاهر شفاهكم، بل بكامل قلوبكم»). ولقد هُددوا بمصائر لا يطمع فيها طامع إذا هم حطموا ألواح الوصية أو أغرقوها أو أحرقوها أو حتى محوا أختامها، تلك الألواح التي يقع عليهم على العكس من ذلك واجب الحفاظ عليها مختومة قريبًا منهم، وكذلك حُذروا من أن يغريهم التنصل من التزاماتهم عن طريق ترتيب شعائري مغرض («لن تفكروا في ذلك مجرد التفكير!»). ومجمل القول إن الوثيقة تتضمن بقصد الترهيب وصفًا لكل الأفعال التي يمكن أن يغتر بارتكابها رئيس حزب سياسي أو رئيس عشيرة أو رئيس مدينة مستقلة حتى ينأى بنفسه عنها. ويرجع الفضل إلى الريبة المفرطة التي ساورت ملكًا هرمًا (أو إلى خبرته السياسية الواسعة) في أننا عرفنا أن كبار الملوك لم يكونوا واثقين من استمرار الخلافة في أسرتهم، ولم يكونوا قابضين على احتكارات العنف وفرض الضرائب.

ولكن اختلافًا يظل على الرغم من كل ذلك قائمًا بين الاتفاقيات المحلية والمعاهدات الدولية. فبينما تستبعد الاتفاقيات المحلية تغييرات الولاء وتخلط بين جرائم القانون العام وجرائم الرأي فتجعل عقوباتها متطابقةً، نجد المعاهدات الدولية تقبل حالات الارتداد عن الولاء قبولًا يعتبر وسيلة كيِّسة للعلم بها والإذعان لها. وليس من شك في أن هذه القاعدة عرفت من الاستثناءات الهائلة ما عرفت: فهذا هو آشوربانيبال لا يتردد في تخريب مدينة عيلامية هي مَداكتو Madaktu من أجل أن يحصل على تسليم رئيس بابلي متمرد.[٣٤] كانت الصيغ السياسية والدبلوماسية تعوم هكذا بين اتفاقيات تنظيم العلاقات الخارجية للاتحادات القبَلية وبين الخطوط العامة للدول الحقيقية، دون أن يظهر اتجاه من هذين الاتجاهين على الآخر ظهورًا نهائيًّا.[٣٥]

في مرحلة زمنية أولى كانت الدولة تبني نظامها على أساس «قومي» ولكن على نحو اتحادي fédérative أو قريب من نظام المنظمات الحكومية الدولية في أيامنا هذه. كان هذا الأساس في سومر في الألفية الثالثة قبل الميلاد يضم مدنًا وشعوبًا تتكلم اللغة نفسها

---

[٣٤] انظر: Brinkman, 1984, p. 102.

[٣٥] هكذا يقدم جريسون Grayson (1987, p. 6) مثال المعاهدة بين آشوربانيبال والأمير العربي قدار Qedar، التي تُجدد بنودها اتفاقية سابقة عُقدت مع الأب. ونحن هنا بين معاهدة دولية وبين قسم ولاء شخصي يجدِّد إقرارًا جماعيًّا بالسيادة.

وتعبد الآلهة ذاتها وقد تغذت على التاريخ نفسه وآمنت بقدر واحدة، ولكن في إطار مرن هو إطار المجلس الإداري أو اتحاد السلطات. فلم يكن الملك السومري إلا الأول بين أنداد وكان من شأنه أن يصون وحدة المدن الدول المستقلة بعضها عن البعض الآخر بأن يقوم حكمًا بينها فيما ينشب فيها من منازعات. وكان — بما هو رئيس جامعة مدن تآلفت ضد أعداء أجانب محتملين، تدور السلطة الاتحادية بينها دورانًا ناجحًا قل هذا النجاح أو كثر — يترأس المجلس الاتحادي لرؤساء المدن السومرية (في ائتلاف يسمونه كين إن — جي kin en-gi يشبه تعبير كين إمي — جي kin eme-gi أن يتكلموا السومرية). وهو لا يتخذ في مدينة مقدسة مقرًّا، فكان هناك فصل دقيق للسلطة السياسية عن السلطة الدينية.[٣٦] وفيما بعد أصبح ملكُ بابل رئيسَ دولة صاعدًا فوق رؤساء المدن الآخرين — ولكن رؤساء المدن احتفظوا بالعديد من المزايا تشهد عليها ضرورة عقد «معاهدات» تحالف معهم وجعلهم يقسمون أيمان الولاء طبقًا للقواعد المرعية.[٣٧] في مصر جرى فرض الوصاية على سوريا وفلسطين في وقت لاحق تأخر كثيرًا، في مجال الاقتصاد، في قلب مجلس حكام المنطقة الوطنيين (وكانوا يسمون رابيسو rabîsu) وكان هذا المجلس هيئة القضاء والتحكيم عند نشوب صراعات بين رؤساء المدن والدول.[٣٨]

في الواديين — وادي النيل ووادي الرافدين — كان للهيمنة حدود تحددها الأعراف والنصوص الدبلوماسية. فقد كانت الهيمنة ترتبط بالبرنامج السياسي أو الديني أكثر من ارتباطها بالواقع الإداري أو الثقافي، ولهذا كانت دفاعية أكثر منها هجومية. وفي وقت الغزوات — التي كانت دائمًا ممكنة الحدوث وكانت تأتي من الجبل أو من الصحراء — كانت الحملة العسكرية في حقيقة الأمر شكلًا من اشكال الوقاية، كانت الوسيلة الكفيلة بتأخير الأحداث أو بانتزاع التوقيع على معاهدة تعترف بالحقوق وتكرس الأعراف وتبرر الادعاءات وتحقق الهويات وتجلب المبادلات التجارية والأحلاف بالمصاهرة. كان الاستعداد للمعركة يعني الدفع إلى المفاوضات، الضغط لتحقيق التحالف أو على الأقل الحصول

---

[٣٦] انظر Westenholz, 1979, p. 109-110.

[٣٧] وهذه هي حالة أور وأوروك التي لم يكن لِشَمَش شوم أوكين عليهما إلا سلطة اسمية، في الوقت الذي كان عليه فيه أن يقسم لأخيه آشوربانيبال، ملك آشور، ولعله كان هو الأخ الأكبر كما ذكر برينكمان Brinkman, 1984, p. 85, 88.

[٣٨] انظر: Frandsen, 1979, p. 176.

على إعلان الحياد. وكثيرًا ما كان الغازي يفضل أن يغنم أميرة أجنبية على أن يغنم وطنها: ولهذا احتلت ترتيبات المصاهرات مكانًا مهمًّا في المراسلات الدبلوماسية. كانوا المتراسلون يتجادلون في الاختيارات (هل يقع الاختيار على البنت الكبرى أم الصغرى؟ من يمكن تجاهل دعوته لحفل الزواج؟)، أو يتجادلون في الأعراف (هل يصح أن يرفض الأب تزويج ابنته من ملك أجنبي، في الوقت الذي يطلب فيه من الملك الأجنبي يد ابنته؟ هل يجوز أن يزف الأب ابنة ثانية إلى صهره الذي لم يبلغه بأخبار الأولى، فهو لا يعرف هل هي سعيدة، هل هي بصحة جيدة؟) كل التنويعات واردة بين كبار الملوك. ولكن الملوك الذين حظوا بأكبر احترام لدى خلفائهم المباشرين هم الذين آثروا الزواج الدبلوماسي على المواجهة العسكرية: كان الملوك البابليون والآشوريون، وهم في المنطقة أقل أجنبية بعضهم حيال البعض الآخر، يمارسون تبادلية التعامل بالمثل المطلقة، لأنهم «كانوا يزفون بناتهم بعضهم إلى البعض تبادليًّا»، و«كانت شعوبهم تختلط بعضها بالبعض الآخر.»[٣٩] ولقد تزوج الحيثي سوبيلوليوما Suppiluliuma ابنة ملك بابل، وكذلك صاهر المصريان تحتمس الرابع وابنه أمينوفيس الثالث الواحد بعد الآخر ملك ميتانِّي Mitanni. وأرسل ملك ميتانِّي ابنته الصبية كيلوغيبا Kiloughépa إلى بلاط فرعون ترافقها ٣١٨ من سيدات المعية بعضهن من مملكته والبعض الآخر من بابل وأرزاوا — Arzawa مما كان له أثره على توسيع المنافع السياسية والتجارية المتوقعة من الاحتفال. ولم يقنع أمينوفيس الثالث بها، بل طالب بالتحديد — على ما يبدو دون أن يحقق نجاحًا — بنتي ملك بابل وأرزاوا Arzawa.[٤٠] وتحمل الأميرات — اللاتي يزوجهن آباؤهن ممن يخشون أن يناصبوهم العداء — «قائمة بمؤخر صداق هائل» يزهو بمثله ملك آشور.[٤١] وكان فتية وفتيات يقيمون أحيانًا في بلاط الحلفاء ليتعلموا لغتهم وعاداتهم وليكونوا رهائن صاغرين

[٣٩] انظر: Glassner, 1993, p. 173 (chronique synchrone).

[٤٠] نفس المرجع السابق. وانظر كذلك EA ص١ و١٧ و٢٣ و٢٦ إلى ٢٩. قصة وصول كيلوغيبا Kilougha ابنة شُوتَّارنا الثاني مدونة على جعران تذكاري يملكه أمينوفيس الثالث (انظر Aménophis III, p. 54). انظر كذلك بشأن الهدايا التي جرى تبادلها بين تحتمس الثالث وحميِّه ملك ميتاني.

[٤١] انظر: Glassner, 1993, p. 172. المقصود هو آشور بيل كالا Assur-bêl-kala وابنة أداب أبلائيدينا Adap-apla-iddina ملك كاردونياس Kardunias (بابل).

انتظارًا لأن يصبحوا لدى مواطنيهم مترجمين للأجانب، عندما يعودون إلى الوطن مزودين بثقافة مدائنية[٤٢] (= كوسموبوليتية).[٤٣]

وكانت الجهود التي تبذل لتفادي اللجوء إلى السلاح كبيرة حتى إذا لم يكن التاريخ يسجل إلا فشلها. ويعتبر الصراع القديم بين لاجاش Lagash وأوما Umma — وهما مدينتان سومريتان في بلاد الرافدين السفلى في منتصف الألفية الثالثة ق.م. — مثلًا على إفشال ما يمكن أن نسميه «التوافق السومري». وكان هدفه يتمثل في عملية تقسيم يتجدد التفاوض بشأنها، تقسيم مياه الري التي تُغترف من دجلة والفرات أو من آبار إرتوازية. ولما كانت لاجاش تقع سافلة النهر في الإفريز الشرقي من السهل الغريني، فقد كانت تمارس على أوما ضغطًا يهدف إلى الاحتفاظ بنصيب عادل من تصريف النهر (بأن تستحلف ملكها «ألا يحول مجرى ترعه وقنوات ريه») والحصول على مال مقابل النصيب الذي تتركه عالية النهر («سأستغل حقل نينجيرسو Ningirsu كما لو كان الأمر أمر قرض بفائدة»). واستندت العملية استنادًا قويًّا إلى إجراءات هندسية من سدود وحواجز وقنوات وقرى، كلها معرَّفة بأسمائها. وقد ذُكرت المسافات الفاصلة بينها بدقة — على سبيل المثال المحيط جرى تقسيمه إلى ١١ شريحة إحداها طولها ٦٣٦ نيدان nidan (٣,٨١٦كم) والثانية طولها ٢١٦٣٠ نيدان (١٢٩,٧٨كم) وهكذا. وضمنت لاجاش في الوقت نفسه مساندة أوروك التي هي مفتاح منظومة القنوات المشتقة من الفرات، حيث عقدت اتفاقًا موقعًا بين إنميتينا Enmetena ولوجالكيجينيدودو Lugalkiginedudu سبق بأكثر من ألف عام اتفاقات حاتوسيلي التي ذكرناها في مطلع هذا الباب.[٤٤] هذه أيمان حُلفت ومقاييس مساحية سجلت في وثيقة يعتبر تبديدها بمثابة إعلان حرب. كانت الدولة الصغيرة في ذلك العصر — التي تحد من توسعها السهب والمستنقعات التي تمتد

---

[٤٢] ما زلنا بحاجة إلى مقابل عربي لكلمة كوسموبوليتي، ومن الممكن أن نجرب كلمة «مدائني». (المترجم)

[٤٣] انظر: Valbelle, 1990, p. 63.

[٤٤] يثور الجدل حول معرفة ما إذا كانت تلك اتفاقية حقيقية أم لا. يقف لافون Lafont (1991, p. 14) في جانب الرأي القائل بأنها اتفاقية، أما كوبر Cooper (1983) فهو أكثر شكًّا وحرصًا. («وهناك نقش مشهور لإنميتينا يقول لنا إن «إنميتينا Enmetena، سيد لاجاش ولوجالكجينيدودو Lugalkiginedudu، سيد أوروك عقدا أواصر الأخوة (بينهما)». وقياسًا على التقاليد استنتج المستنتجون أن تلك كانت إشارة دالة على اتفاقية تحالف بين مدينتين دولتين، ولكن هناك وثائق جديدة تبين أن العلاقات بين المدينتين كانت أكثر تعقيدًا وأن المعنى الصحيح للنص على كلمة «الأخوة» لا يزال غير مؤكد»).

من ورائها أراض معادية تطل على البحر أو تشكلها الجبال — تتصارع فيما بينها على الحقول الخصبة (التي يحمل أحدها الاسم الجميل «جو — إيدينا» Gu-Edenna أي «تخوم السهل» ويعتبر البعض هذه البقعة أحد المواضع الممكنة لجنة عدن Eden). هذه الحقول تحددها مبانٍ صغيرة أنشأ فيها الملاك مقصورات قدسية sanctuaires لعبادة الآلهة الوسيطة بين البشر والطبيعة (آلهة السماء والجبل والمطر والريح).[٤٥] ولقد بيَّن إنميتينا سيد لاجاش بالدليل أنه يأخذ بتوفيقية دينية أريبة رافضًا الإصرار على تحقيق مصلحته: «ولقد رمَّم نصب ميساليم Mesalim ولكنه لم يتغلغل في سهل أوما Umma» مفضلًا «أن يقيم منطقةً حرامًا» على شريط مساحته ١٢٩٠ مترًا مربعًا. واكتفى بأن أرغم سيد أوما Umma «على تجديدٍ مهينٍ للأيمان» التي سارع هذا إلى أدائها خيرًا له من الزحف إلى القتال.[٤٦] وعلى الرغم من أن الصراعات على الأرض والماء كان من الممكن أن تؤدي إلى معارك حقيقية إلا أن هذه المعارك لم تكن تجري بعيدًا بعدًا كبيرًا عن أسوار كل مدينة. وكانت تتخذ شكل المناوشات، أو الاعتداءات الرمزية، أو التحذيرات بغيةَ الوصول إلى تجديد المفاوضات لعقد اتفاقات توزيع الموارد، وتجديد أيمان التحالف، وتجديد الاعتراف بالحدود المعتبرة «تقليدية».

وظل تثبيت حدود هذه المنطقة — التي أصبحت في هذه الأثناء «بابل» — موضوع مواثيق. فقد عقد ملك كاسي (هو بورنا — بورياس الأول Burna-Burias I) وملك آشوري (هو بوزور — آشور الثالث Puzur-Assur III) «اتفاقًا متبادلًا» وأقسما متبادلين قسمًا ينصب بالتحديد على موضوع هذه الحدود «شرق نهر دجلة». وتكررت الموافقة فيما بعد حيث جددها اثنان من خلفهما (هما كارا — إنداش Kara-Indash وآشوربيلنيسيسو Assurbelnisesu) ثم طعن فيها الكاسيون بعد حين: وفي كل مرة كانت حملة سريعة تسمح «بتقسيم الأرض قسمين متساويين»، ثم رسمت حدودهما أخيرًا

[٤٥] كما رأينا فيما يتعلق بالمدن الإغريقية قامت لاجاش Lagash «ببناء مقصورة لإنليل Enlil ومقصورة للربة نينحورساج Ninhursag ومقصورة للرب نينجيرسو Ningirsu ومقصورة للرب أوتو Utu» على الحدود المتاخمة لأوما Umma حيث أقام الملك إنميتينا Enmetena مرة أخرى نصب شارا Shara (إله بوليادي Poliade لهذه المدينة) وكان هذا النصب قد بناه في الماضي جده الأول ميساليم Mesalim لتحديد حدود الحقول التي كان يمكن لأوما Umma زراعتها في عالية النهر بالقياس إلى لاجاش.

[٤٦] انظر: Cooper, 1985, p. 35–39, 55–57. 94–95.

حول عام ١٣٠٠ق.م. ...[٤٧] وفي سياق آخر، بعد بضع عشرات من السنين، يتساءل نشيد الفرعون ميرنبتاح Merenptah — الذي يحمل اسمًا جميلًا هو «نشيد السلام» — في أعقاب الانتصارات المصرية على الليبيين: «من هذا الذي سيعرف كيف يحارب، عالمًا علم اليقين بزحف لا يعوقه عائق؟ مجنون تجرد من العقل ذلك الرجل الذي يمكن أن يقرر البدء من جديد بالاقتتال. إن من يتعدى حدوده لا يعرف كيف سيكون غده.»[٤٨]

الحدود la frontière، وهي الشكل الأسمى لتطبيع الدنيا، ابتكرت منذ الألفية الثالثة قبل الميلاد في سومر ومصر على هيئة مجموعة من الترتيبات القانونية الفارقة للتخوم الطبيعية لبلد ما.[٤٩] les limites وإذا كانت التخوم الطبيعية غير قابلة للمناقشة نظرًا لأنها جاءت بإرادة ربانية، فإن الحدود المرسومة تأتي نتيجة تفسيرات متنافسة يمكن التفاوض بشأنها قبل أن تختتم المفاوضات النشيطة بوضع لوحة حجرية.[٥٠] وترى العين الحدود الأولى دون أن تكون هناك حاجة إلى تعليمها: فهي توشي بلد «الرءوس السوداء» (ما بين النهرين) أو بلد «الأرض السوداء» (وادي النيل). فاللوحة الحجرية الحدودية وهي علامة حدودية لا يجوز تعديها بين الأجانب، ليست إلا الشكل الدولي للعلامة الحدودية الموضوعة بين الحقول المزروعة، وهي مثلها عرضة لنفس الصراعات مع الجار. ولا مجال لدينا للشك في أن القنوات والنهيرات والأنهار هي التي تحيط وتغذي البلاد التي «يجري فيها اللبن والعسل» أعطاهما الرب لشعب كي ينعم بالطيبات في وسط أرض عقيمة تلونت بكل ظلال اللون الأصفر. ومن هذا المكان الغريب الذي يجب كذلك امتلاكه تأتي الخامات الثمينة أو الإستراتيجية (أي الأسلحة والمعدات المعدنية) والأحجار الكريمة أو الضخمة (أي المواد اللازمة للمباني المنيفة)؛ الذهب والفضة والقصدير والنحاس والحديد؛ والفيروز واليشب واليشم واللازورد؛ والمرمر والرخام والجرانيت والكوارتس والاستياتيت

[٤٧] انظر: Glassner, 1993, p. 170–171.

[٤٨] انظر: Lalouette, 1984, p. 121–122.

[٤٩] هذا التمييز هو معيار من خمسة معايير للتفريق بين «الدولة» و«الاتحاد القبَلي» بحسب رأي فاينر Finer, 1997, p. 2–3.

[٥٠] انظر Valbelle, 1990, p. 39 وقد جاء به أن المصريين في عصر الدولة القديمة كانوا يرون أن «الحدود» (ويسمونها تاسو tasw) هي «كيانات واقعية كان من الممكن «تحصينها» و«الدفاع عنها» و«الوصول إليها» و«الهجوم عليها» و«الاعتداء عليها» أو «توسيعها» على العكس من تخوم البلاد» (دجيرو djerw).

والديوريت والبازلت؛ ولكن هناك أيضًا الملح والأصداف والبخور والمر والقمح والقطران والخشب.

ولما لم يكن من المفيد أو من الممكن وضع تبرير ديني لغزو المناطق القاحلة الفقيرة في الزراعة la culture (الزراعة بالمعنى المزدوج: الحضارة والفلاحة) والغنية بالمواد الأولية، فقد كان الأفضل اعتبارها من الناحية القانونية أراضي بلا أصحاب (يسكنها برابرة لا اسم لهم ولا عاصمة، فهم: «رجال الرمال» و«رجال البحار» و«رجال الجبال») وبعبارة أخرى بلاد حدود. أما الأراضي الأخرى فكان من الضروري — باستخدام القوة عند اللزوم — إيجاد تبرير شرعي للتواجد في بلد محدد جغرافيًّا، وتبرير للحق الرباني في السيطرة على شبكة المياه التي تعتمد عليها من حولها الزراعة المنتجة بالأرض الموعودة. وهكذا أقيمت في كل العصور أسوار على هذا الجانب أو ذاك من الطريق (في مصر العليا)، وقلاع متفرقة في وسط الرمال (في النوبة وفي صحراء ليبيا وفي سينا) أو على خط تقسيم المياه (في فيلة Éléphantine).[٥١]

وفي نفس الوقت الذي تحول فيه كل شعب إلى دولة لم يعد يكفيه أن يحتج بولائه وأن يجاهر بأنه لا يمس سيادة الآخرين لكي ينعم بالسلام والرخاء مع جيرانه الجديرين بالاحترام، بل كان لا يزال بحاجة إلى الهيمنة عليهم والسيطرة عليهم دينيًّا، وهو شيء جديد، ولكن باستخدام مناهج كانت قاصرة فيما مضى على البرابرة؛ مناهج الانتشار والاسترسال في الدعاية.

## (٤) يقاتل من أجل ربه؟

### حروب ودعايات

لم تكن المفاوضات على الرغم من الجهود المشتركة المبذولة تضمن دائمًا استمرار التجارة بوسائل أخرى. وهذه هي قوى العصر الكبيرة تتعسكر وتمنح نفسها أيديولوجية رسمية

[٥١] انظر المرجع السابق، ص٤٠ و٦٢ و٦٩ و١٠٤ و١٥٣ (الطريق من أسوان إلى فيلة Philae، مدينة أبو Abou الحصينة جنوبي فيلة التي زودت نفسها بنفسها بتحصينات تحتضن تضاريسها، حصون تشارو Tcharou وبوهين Bouhen، وكانت بوهين محاطة بسور طوله ٧٠٠ متر على ٤ أمتار «في حالته الأولى حيث اكتنفته حصور نصف دائرية و٥ أمتار في حالته الثانية حيث اكتنفته حصون مربعة؛ وكان السور يمتد عند نهايته بخندق عرضه ٦ أمتار وعمقه ٣ أمتار» — راجع ص١٠٦).

تعود بفائدة جمة على توسعها في غياب نزعة قومية حقيقية. كانت آشور تحت حكم آشورناسيربال Assurnasirpal باحتفالاتها وعقوباتها المثيرة المروعة تنشر في المشرق جلود البشر وخرائط رئاسة الأركان بعد انقضاء وقت طويل على نشرها منسوجاتها المزركشة في أسواق الأناضول. لم تعد المدينة التجارية التي كانت قبل ألف عام تفتح حوانيتها للأجانب. في ذلك الوقت البعيد «لم يكن للحاميات الآشورية وجود في أي مكان بآسيا الصغرى»، ثم تغيرت الحال بعد عشرة قرون وتحولت الوكالات التجارية إلى معسكرات محصنة انطلقت منها غارات فتكت بالوطنيين — السكان الأصليين — وأرهقت النازحين من وطنهم. في هذا المكان الشاسع الذي كانت فيه الجيوش الآشورية المحدثة تتحرك بسرعة منذ القرن الثامن ق.م. نرى في القرن الثامن عشر ق.م. أن «القطاعات ذات الهيمنة الأكادية كانت تبدو كأنما كانت هي وحدها التابعة مباشرةً لسلطة مركزية.»[٥٢] حتى سالمانازار Salmanazar في معاركه إبان القرن الثالث عشر ق.م. حرص كل الحرص على ألا ينهب مدن الفرات الغربي الغنية حتى يحفظ لنفسه منافذ اقتصادية في عمقه ويضمن حلفاء متفاهمين عندما يخوض غمار حروبه في بلاد الرافدين.[٥٣]

ولم تكن القوة التجارية لآشور القديمة قبل إيسارحادون وابنه آشوربانيبال Assurbanipal قد تحولت بعد إلى قوة غزوة عسكرية. كانت الصراعات التي تنشب مع الأطراف البعيدين يتم تسويتها طبقًا للقواعد التجارية، بفرض الحراسة على التجار

[٥٢] انظر: Garelli, 1963, p. 364–368 وانظر: Garelli, 1980, p. 37, 45, 46 وانظر: Garelli, Lemaire, 1997, p. 52–54, 105–113, 219–222. النصوص التي دونت في زمن سارجون الأكادي هي وحدها التي تذكر آسيا الصغرى هدفًا لحملة عسكرية، ولكن هذه الحملة العسكرية «لم تفتح الطريق أمام تغلغل التجار؛ لم تزد على الاستجابة لندائهم» ولم ينجح سارجون نفسه في قهر الأناضوليين نهائيًّا وتعرض خلفاؤه «للتهديد الذي وصل إلى ممتلكاتهم الجوهرية». ويرى دونباز Donbaz, Yoffee, 1986, p. 5 أن سلف سارجون الأكادي في كيش (المنتمين إلى أسرة يسمونها «ناناما Nanama») كانوا — هم — غارقين في «دوامة من التحالفات السياسية وألوان السيطرة المتلاشية» وإن ظلوا قادرين على أن يحصلوا على ما يقرب من سبعين يمين ولاء أقسمت لصالح أسرتهم.

[٥٣] نستخدم كما ذكرنا من قبل كلمة «الرافدينية» صفة، وكلمة الرافدينيون اسمًا لأبناء بلاد الرافدين. (المترجم)

العابثين أو باحتجاز مخزونهم من السلع على سبيل الرهن.[٥٤] وانتهت منذ ذلك الحين بترحيل المعبودات[٥٥] أو بترحيل شعوب كاملة. وإذا كان الاهتمام المادي قد ظل يتركز في هذه الفترة كما كان قبلها على حماية طرق التموين، فقد زاد عليه الطموح الروحي المتمثل في وضع شيء من النظام في العالم بأَشْوَرَتِهِ assyrianiser، أي بصبغه بالصبغة الآشورية.

(لوحة نارام سين Narâm-Sîn، حول عام ٢٢٧٠ق.م.): ارتفاعها متران، وهي تلخص متاهة السلطة حتى التي بلغت أبعد حد من الهمة والإقدام. هذا الملك السارجوني الذي كثيرًا ما تعرض للنقد بسبب طموحه المفرط يصور في اللوحة وهو يرقى قمة سفح (من فوقه على هوة قمع محفور، هي طبيعة اللوحة). وصورته التخطيطية عسكرية وهادئة في آنٍ واحد تقع في الوسط بين الأرض والسماء، بين الحرب والسلام، بين الإنسانية والإلهية، (يرمز إليه قرص الشمس وقرص القمر) بين القبائل (تشير إليها الألوية والقرنان في الخوذة الملكية) وبين ا لدولة. وهو يمسك قوسه مقلوبًا، لأنه لم يعد بحاجة إلى استخدامه، والأعداء الذين لم يصيروا بعد جثثًا يقذف بها من فوق الصخرة، أما أولئك الذين لم ينهاروا ولم يكفوا عن الاحتضار، فيتوسلون إليه أن يعفيهم أو يسارعون بأداء قسم الولاء. ونلاحظ أن أنصار نارام سين وأعداءه تفصل بينهم أشجار (هل هي غابة في صياغة أسلوبية أم أشجار حياة؟)

ولقد عرفت بابل تطورًا في الاتجاه العكسي في أثناء الفترة المرحلة الزمنية الشبيهة الفاصلة بين القرن الثامن عشر ق.م. والقرن السادس ق.م. فأظهرت هي أيضًا تباين النزعات الإمبريالية في هذا العصر الذي شهد ما شهد من توسع خارجي. لم تعد مملكة

---

٥٤ انظر: Garelli, 1963, p. 345 وهو يذكر حالة التجار الآشوريين الذين حجزوا على بضاعة متنازع عليها، فرد الأمير الأناضولي الذي يتاجرون معه بمصادرة أشياء ثمينة «لتكون لديه وسيلة للضغط. فلم يكن أحد يلجأ إلى القوة الصريحة، بل إلى أساليب التجارة من حيطة ورد بالحيلة على الحيلة، أي إلى الدبلوماسية».

٥٥ انظر: Brinkman, 1984, p. 86 وهو يذكر من قبيل «المناكفات الصغيرة» ما فرضته آشور على بابل من أن تسحب من الشمال منقولات ماردوك Marduk الثقافية عندما أعيد صنمه إلى عاصمة الجنوب. وعندما استعاد نابولاسار Nabolassar البابلي هذا الصنم، سارع فأعاد إلى حلفائه العيلاميين «آلهة سوس Suse التي كانت آشور قد نقلتها وحددت إقامتها في أوروك». انظر كذلك Glassner, 1993, p. 192.



شكل ٩-١: تحويل الرئيس بلاغيًّا إلى ملك، والبطل إلى إله. بلاد ما بين النهرين.

نبوخذنصر Nabuchodonosor[٥٦] هي مملكة حامُّورابي التي كانت تضم المدن المجاورة في نسيج من التحالفات وتقنن كل شيء بالتمام والكمال حتى وإن كان قيامه بتخريب مدينة ماري لا يفتقر إلى شبهٍ بقيام مملكة نبوخذنصر Nabuchodonosor بتخريب أورشليم. على مر الزمن انطبقت الأراضي المحددة كل التحديد بعضها على البعض الآخر في تجمع متحرك الحدود وحلت الجيوش النظامية محل التحالفات المتباينة المختلفة التي تهيمن عليها زُمَرٌ من البدو من أجل التحكم في القبائل الساميَّة والعيلامية الجامحة. لم تعد الحرب تنشب نتيجة عبور قناة مستقيمة أو قلب علامة حدودية قائمة في ركن حقل رباعي زرع قمحًا، ولكن نتيجة مناوشات في المستنقعات والكثبان الرملية والجبال الصخرية الساندة. وأيًّا كان الأمر فقد اتخذت آشور وبابل مفهومًا مشتركًا عن الحرب. لم تعد الحرب بناءً على هذا المفهوم شجارًا عائليًّا بين أقارب متجاورين،

[٥٦] ينطق الاسم: نبوخودونوصور. (المترجم)

ولا مجرد عملية بوليسية في مناطق مضطربة،[٥٧] بل أصبحت حملة تسير إلى مناطق بعيدة.

## (٤-١) شن الحرب

أصبح تحويل الجيوش إلى جيوش محترفة ممكنًا عندما عرف الناس كيف يزرعون الأرض القابلة للزراعة لكي تطعم القوات الزاحفة في كل مراحل تقدمها. وجاء تمييز أوضاع المحاربين (الجنود العاملون، المدنيون المجندون، حاميات أو مستعمرات، المحاربون القدامى) في مواقع مختلفة في قيمتها الاستراتيجية (المركز، المحيط المباشر، الهوامش) فأدى بالضرورة إلى تعقيد متزايد شمل التنظيم العسكري. في سومر كانت أسرة أور الثالثة تميز في نهاية الألفية الثالثة ق.م. عدة درجات للقيادة في ثلاثة مستويات من المناطق: مستوى العميد (الذي كان من الممكن أن يمارس في نفس الوقت وظيفة الحاكم في منطقة أطرافية)؛ مستويان من رتب العقداء (بحسب ما يوردون إلى الخزينة)؛ مستوى الضابط المسئول عن ستين رجلًا. في المنطقة الحاجزة بين الشمال والجنوب الرافديني جرى تخطيط تسكينهم بحيث يكونون خاضعين لضريبة على الدخل تتناسب مع مردودات أنشطة تربية الحيوان، وهذا دليل على اكتفائهم الذاتي. ويشهد تحصيل هذه الضريبة، الذي كان يتم من أعلى إلى أسفل سلم الدرجات العسكري، على أن هؤلاء كانوا يمارسون وظائف تقع عادةً على كاهل الإدارة المدنية عندما تعمل هذه الإدارة المدنية في قلب المكان السومري لا على حدوده.[٥٨] وكانت الحال على نفس المنوال في مصر التي كانت تعرف «رئيسًا للقوات منذ الأسرات الأولى». وكان رئيس القوات — بعد إصلاح أوني Ouni الطموح — يسانده (رجل مدني يلقبونه بالعميد) و«قواد» و«قواد ثوان» و«ملازمون»

---

[٥٧] نفس المرجع، ص٣٥٩. في نصوص المستعمرات الآشورية بالأناضول «لم ترد قط إشارة إلى حروب واسعة النطاق، والفعل المستخدم هو saba'un الذي يوحي بفكرة الانتفاضة والقلاقل ... تكون دائمًا محدودة بمناطق بعينها». ويتفق جاريلِّي Garelli مع أولمستيد Olmstead في تفضيله كلمة غارات على كلمة حرب. «والحق أن هؤلاء الملوك الصغار (الأناضوليين) يخربون المناطق الزراعية» فليس لديهم الصبر ولا الوسائل للاندفاع في عمليات حصار طويلة.

[٥٨] انظر: Steinkeller, 1987, p. 24, 31, 38, 39. القادة الجنرالات يسمون sagina والضريبة اسمها gun ma-da.

و«قواد القوات المعاونة» (الليبية، ثم بعد ذلك بقليل النوبية الميدجايو Medjayous) وهؤلاء ضباط يسهرون على نظام يشمل بضع مئات أو آلاف من الرجال أصبح عليهم من ذلك الحين استعراض هذه القوات. وفي عصر الدولة الحديثة ظهر جيش محترف أكثر عددًا، ينقسم إلى فرق كل واحدة منها تَعُدُّ مائتي جندي، وتنقسم كل فرقة إلى كتائب، كل كتيبة قوامها خمسون جنديًّا. وكان على رأس الجيش حامل لواء عظيم يساعده العديد من العمداء أو اللواءات رؤساء القوات. وكان تحت أوامرهم قوادٌ تزايدت تخصصاتهم بمرور الوقت (قواد حصون، قواد فرق معاونة، قواد سرايا، قواد دوريات، قواد كتائب حضرية، قواد حرس، قواد قوات خاصة)، كذلك كان الأسطول متمايزًا عن المشاة وعن المركبات.[٥٩] وتطورت دور الصناعة — الترسانات — وضبطت مصنوعاتها على النماذج الآسيوية الأكثر فعالية. وكانت تكنولوجيا المصريين العسكرية بالفعل متخلفة جدًّا عن التكنولوجيا لدى المنافسين الذين استورد منهم المصريون المعدات المعدنية والعربات والخيول. ولكن المصريين كانت لديهم استراتيجية شبيهة تعتمد على «ترتيب متشابك وذكي ومنسق» يضم مواقع مراقبة وحاميات، جرى تدعيمها بين عصر سيزوستريس الثالث وعصر سيتي الأول، ثم جرى تخفيفها بعد ذلك في عصر الرعامسة دون تقليل من قدرتها الدفاعية بفضل الترسيخ المتزامن لمستعمرات المحاربين القدماء.[٦٠]

كان قوام الحرب حول الألفية الثانية ق.م. تنظيمًا متشابكًا. وحول الألفية الأولى ق.م. أصبح التسليح مخيفًا. حينئذٍ أصبح الجيش أكثر قدرة على الحركة منه في زمن الفرق التي كانت تستنفر بحسب الظروف وكانت تتحرك حافية (هكذا كانت حال الآشوريين في نهاية القرن السابع ق.م.!) لا ينتظمهم أي هيكل رتب هرمي حقيقي، يحاربون دون حماية، بضربات يسددونها بكميات من الأسلحة المصنوعة من حجر السليكس (ظلت مستخدمة في عصر الأسرة الثالثة عشرة المصرية!). وكان هؤلاء المحاربون الهواة يعودون إلى ديارهم بعد كل انتصار (أو حتى قبله عندما تفرغ جراياتهم). أما القوات الحديثة فكانت تتيح لمن أوتيها مضاعفة المغامرات الحربية التي اعتبرت مناسبة لازدهار أو

---

[٥٩] انظر: Chevereau, 1991, p. 44–78. كذلك نشر يويوت Yoyotte (1981) لوحة لواء قائد حامية في سوريا-فلسطين (بطل الاستيلاء على يافا بالحيلة) «رجل ينعم بثقة الملك في كل البلاد الأجنبية»، وهو الذي أرسل عن طريق ثغر بيبلوس Byblos إلى تحتمس الثالث القبائل التي جُمعت.

[٦٠] انظر: Valbelle, 1990, p. 68–70, 106, 142, 150–152.

لصحوة القيم الرجولية. ولقد صدق هذا الاعتبار إلى حد أننا نستطيع أن نجعل من درجة تخصص الجيش دلالة على نزعة إمبريالية ممكنة الحدوث. ولما كانت الوسائل التقنية قد أصبحت متاحة، فلم يبقَ إلا إيجاد مبررات تَدَخُّل تبدو مشروعة في عيون مواطني طالب الحرب أنفسهم.

وقدمت أيديولوجيا الرواد، هي والدِّيانة، المبررات المناسبة في الوقت المناسب. فقد دبجا ما دبجا على تلك التيمة الكلاسيكية التي تصور المواطن الذي لان ورَقَّ في الدعة وأضافا إليها التدخل الرباني رابطيْن أسبابهما هكذا بتراث قديم (ولنا أن نفكر في ملك لاجاش Lagash الذي أخذه النعاس وهو ينعم بما أوتي من رخاء وظل هكذا إلى أن فتح رب مدينته عينيه على ما يفعله سكان مدينة أوما Umma المجاورة: «كان إياناتوم Eanatum ممددًا، راقدًا غافيًا، فاقترب ربه الحبيب نينجرسو Ningirsu من رأسه»). فلم تكن فضيلة الحرب بما هي أمر قطعي إلهي اختراعًا اخترعه الأكاديون[٦١] متأخرين ثم رفعه إلى منتهاه ساميُّون وبابليون وآشوريون آخرون. إلا أن هؤلاء كانوا أول الذين استطاعوا ماديًّا أن ينطلقوا إلى حروب ادَّعوا أنها تتسم بالنضارة والبهجة، كانوا يخوضون غمارها من أجل قضية حق (هي بداهة قضية آلهتهم البوليادين)، ويعتبرونها في بعض الأحيان، على نحو لا يخلو من المبالغة، عمليات حربية تقوم بها «شعوب مختارة» أو يعتبرونها من قبيل الجهاد djihad وجدت قبل أن يوجد الاسم.[٦٢] وخير لنا أن نقول قضية cause عن أن نقول حربًا مقدسة guerre sainte حقيقية،[٦٣] فالحرب المقدسة يفترض فيها أن تفي بشرطين: أن يكون العمل على الإدخال في الديانة هدفًا له الأولوية؛ وأن يعطي شعورٌ بالهوية جيوشَ الربِّ القوةَ للانتصار على أعداء أفضل عدة وأكثر عددًا.

---

[٦١] هناك من يكتبونها «الأكديون». (المترجم)

[٦٢] يذهب جاريلِّي Garelli (1980, p. 3-4) إلى أن تعبير «الحرب المقدسة» «ربما لا يكون غير مطابق» في الحالة الآشورية المحدثة. انظر أيضًا نصوص دوران Durant ولافون Lafont وشاربان Charpin وفيار Villard في كتاب La guerre au Proche-Orient dans l'Antiquité (= حرب الشرق الأدنى في العصور القديمة). ويقول أولهم وهو دوران Durant مقالة صائبة: «الحرب تمجيد لإله قومي. وهي جزء من آيات الإجلال التي ترفع إليه». ولهذا يعتبر «إبعاد أصنام الآلهة الذي واكب عمليات إبعاد شعوبها حقيقة أساسية في تاريخ الرافدين كله» (ص٣) ويرى المؤلف نفسه متبعًا آراء مؤلفين عديدين أن الحرب أقرب ما تكون إلى المغامرة الرياضية التي يعتبر الصيد أفضل أمثلتها.

[٦٣] انظر: Valbelle, 1990, p. 160.

إلا أن الشرقيين القدامى قنعوا بضم الآلهة المغلوبة إلى مجمع آلهتهم وقاموا بحروب أهلية أكثر مما قاموا بحروب خارجية (وهكذا نجد تفسيرًا لما يتكرر من تصوير شعب «الرءوس السوداء» الرافديني أو «شعب الوادي» المصري ممثلًا بين ضحايا الملك أو الفرعون المنتصر في وسط أعدائه التقليديين).[٦٤] وكان الملوك الشرقيون عندما يدعون ربهم أن يعينهم — ولقد حصل ربهم من قبل في ملكوت السماء عن طريق الاقتراع بين الآلهة على تراث دنيوي — يفعلون ذلك من أجل أن يسبغوا الشرعية بخاصة على توسعهم الذي يندفعون إليه بدوافع اقتصادية (هكذا وضع سارجون الأكادي لقبه — وهو ملك سومر — بين لقبين أحدهما: «وكيل» رَبَّةٍ mashkim والآخر: «ممثل» ربٍّ ensi).[٦٥]

والمقارنةُ برب إسرائيل مقارنةٌ كاشفة.[٦٦] فهذا هو «يهوه» يختار أولًا شعبًا يعطيه أرضًا، ما هي بأرضٍ يعيش فيها من قبل شعبٌ.[٦٧] هكذا تكشف التوراة صراحةً ما يواريه التقنين الديني للغة الميثية: فيمين الولاء بين الأفراد يعكس مفهومًا للسياسة لا يتمحور حول غزو الأراضي بقدر ما يتمحور حول تجميع الأمم، أي هو مفهوم يتسم بالإقطاعية أكثر مما يتسم بالإمبريالية. و«يهوه» يمسك بشريعة كونية فوق كل الأمم (هو «ملك الأركان الأربعة» أو ملك الشُّطْآن الأربعة الذي كان ملوك الرافدين يطمحون إلى أن يصبحوه) حتى وإن كان عقد عهدًا مع أمة خاصة من بين هذه الأمم. وهو مرتبط بشعب، حتى وإن لاحت أرض كنعان كأنها مكان مقره، أو إقطاعيته — مثل إقطاعيات آلهة الرافدين — أعطاها للإسرائيليين لإدارتها. والإسرائيليون، وإن اختلفوا عن أبناء الرافدين الذي يواجهون آلهة تحوطها الألغاز، يرتكبون على الرغم من ذلك غير قليل من الذنوب في حق ربهم. وربهم يعاقبهم بإخراجهم وبتشتيتهم وهي عقوبات كان الملوك الأكاديون يقصرونها على سكان المدن التي يستولون عليها.

---

[٦٤] يرى فيرسيرفي الابن Fairservis Jr. (1991, p. 10–11) أن اللوحة التي تحمل اسم نارمر تمثله وهو يتملك المنطقة التي غزاها بأن يطبع خاتمه على رأس الرئيس المغلوب (الذي له لحية مستعارة) لا بأن يقتله؛ ولكنه يفعل ذلك باسم الشعب المصري الذي يحميه حورس ويضم جوارحه بعضها إلى البعض الآخر (والرأس الذي يبرز من بين نبات البردي تحت نظر الصقر الذي يمسكها بطرف حبل رأس له لحية حقيقية، فهو رأس مصريٍّ ما).

[٦٥] انظر: جاريلِّي Garelli, 1980, p. 31.

[٦٦] انظر: Block, 1988, p. 94–96, 163–168.

[٦٧] المرجع السابق، ص١٣ و٢٠–٢٣.

والعهد بين رب وشعب يمنح هذا الشعب السيادة على أرض يستهدف الاستيلاء عليها، كما يتدخل في منح المُلْك على المدن المجاورة. وهو يقيم علاقة رئاسة بين أعضاء البلاط الإلهي الذي يتكون أصلًا عند الإسرائيليين من «يهوه» الذي يترأسه ومن سبعين ابنًا، هم «أبناء الرب»، هم أمراء أو ملائكة، يناظرون السبعين أمة أرضية، وقد وضعت كل أمة منها تحت وصاية راعٍ سماوي.[٦٨] و«يهوه» مع ذلك يحاسب كل الأمم، لا أمته هو وحدها. وإذا قَهر ربُّ أمةٍ أخرى شعبَه فإن ذلك لا يعني أن هذا الرب الآخر قد قَهَرَه.[٦٩] وشعبه لا يتنازل عن أرضه بعد أن يُنفى منها لأنه يعتبر هذا النفي انفصالًا مؤقتًا، وكانت هناك جاليات في الشرق الأوسط في العصر العتيق تذعن بشكل دائم للنفي إيمانًا منها بأن ربها تخلى عنها. وعلى الرغم من أن القوة الإمبريالية لإسرائيل استخدمت (هذا التصور) استخدامًا محدودًا في محيطها المباشر، فإن القوة الإمبريالية لإسرائيل كانت من الناحية اللاهوتية أعلى من القوة الإمبريالية لغرمائها الذين «كانوا يعتبرون المناطق المجاورة أرضًا عُرضة للاستيلاء والضم أكثر مما كانوا يعتبرونها شعوبًا عُرضة للدمج في إمبراطورية.»[٧٠] والصيغة الرافدينية الأكثر قربًا من صيغة إسرائيل تعود بلا شك إلى عصر أور الثالث Ur III (أي قبلها بألف عام) عندما كان الملوك السومريون يحكمون باسم «إله البلد» (مدينة نيبُّور Nippur المقدسة) لا باسم إله عاصمتهم (مدينة نانَّا Nanna). ولا شك في أنهم تعلموا من خبرة سابقيهم الأكاديين النكراء الذين كانوا يطمحون إلى غزو العالم باسم عشتار Ishtar أو — ما هو أشد نكرًا — باسمهم هم (باعتبارهم ملوكًا مؤلَّهين، من مثل نارام سين Narâm-Sîn «إله أجاده Agadé»).[٧١] والحق إن «إمبراطوريتهم» التي لم تدم إلا أقل من قرن من الزمان ولم يبقَ منها شيء بعد أن بادت، تعتبر — مثل إسرائيل — دولة «قومية» عرفت كيف تضم إليها شعوبًا أخرى لتصبح «متعددة القوميات.»[٧٢]

[٦٨] نفس المرجع، ص٢٢.

[٦٩] مثل الإله الذي كان نبوخذنصر (نابوخودونوصور) يعبده عندما استولى على إسرائيل (المرجع السابق، ص١٦٦).

[٧٠] انظر: المرجع السابق، ص٢٣.

[٧١] انظر: Winter, 1987, note 88, p. 89.

[٧٢] انظر: المرجع السابق، ص٨٨، وانظر: Steinkeller, 1987, p. 19.



شكل ٩-٢: من النظام القبلي إلى النظام الملكي. مصر (مطرقة نارمر حول عام ٣٠٠٠ ق.م.).

كان نارمر قديمًا الأوَّل بين أنداده، فقد كان رئيس عشيرة وقاد اثنتي عشرة قبيلة وهزم أعداءه البدو، فصعد من ذلك الحين إلى منصب ملك الشمال المقيم (على نحوٍ ما يبين تاجُه الأبيض) وكذلك ملك الجنوب (يشهد على ذلك العقرب). ويظهر نارمر وخدمه يروِّحون عليه بالمراوح بما هو إله (فالمروحة في الوقت نفسه هالة) بينما يضرب الضربة الأولى بالمعول لشق قناة، ويفلح حقلًا جديدًا، ويزرع الشجرة الأولى في أرض بائرة يعاد تشجيرها. وشعبه آمن يتسلى، وهناك مسئول محمول في هودج يقوم بأعماله الإدارية، مما يشهد على دوام السلام، وأنه يؤسس نظامًا جديدًا.

## (٥) امتلاك العالم رمزيًّا

في الربع الأخير من الألفية الثانية ق.م. تغير وضع الأجانب وبلدهم الأصلي. فلم تعد للغات وثقافات الشعوب القبلية أو البدوية — في الصحاري والسهوب والسفوح الجبلية الواقعة بين أراضي قوى مستقلة معترف بأنها جديرة باحترام متساوٍ — تُقبل على

نحو متسامح إلا لتكون في المتحف. لم يعد للشعوب والمروج والنباتات والحيوانات والزروع من وجود مبرر شرعًا إلا على الحيطان، وفي الحدائق العامة، أو في أقفاص بالقصر الملكي في نينوى أو طيبة، من حيث هي مجرد تنويعات لخليقة اكتملت عندما اكتشفت وجرى استئناسها. ويشهد تأثيث قصور الدولة الحديثة في مصر والقصور الآشورية المحدثة على الاهتمام الذي كانت تثيره هذه العينات. في بابل كان هناك متحف يضم معروضات من بلاد مختلفة (من بينها ماري Mari وفارس).[٧٣] وكانت حدائق النباتات[٧٤] واللوحات الجدارية الزخرفية التي صممت لترضي فضول الضيوف[٧٥] الشديد تلعب دورًا تربويًّا: وفي مصر كانت النباتات الغريبة التي تقوم بجمعها «فرق غازية مجهزة متمكنة عاملة في خدمة الدولة» rezzous d'État تعرض كاملة بجذورها، وكانت الخضراوات والحيوانات المجلوبة تُصَفُّ في ترتيب كأنه ترتيب المجموعات المتحفية. وهذه على سبيل المثال «مقصورة الطُّرَف» التي وضعت في أكثر المواضع عزلة بمعبد الكرنك؛ ذلك الموضع الذي لا يصل إليه الإنسان إلا بعد أن يكون قد قرأ نقشًا فريدًا يعد الزائر المحظوظ لمشهد لا يشرحه نص من تحته، فينبئه بأنه سينال حظوة مشاهدة «كل أنواع الخضراوات الخارقة للمألوف» و«كل أنواع الزهور المنتقاة» من «أرض الرب» أي من: مصر وملحقاتها مثل سوريا وفلسطين. والرب الذي يقدم إليه هذا الرصيد «من أفضل ما هو موجود»، ما هو «غير مألوف، بل ما هو فظيع»، ولكنه موجود «حقًّا»، على اعتبار أنه دليل على تحضر العالم على يد فرعون ينفذ بكل الورع «ما أمر به» آمون،[٧٦] في محاولة مثيرة لتوحيد العالم المألوف والعالم الخارجي في كيان جامع منسجم.[٧٧]

---

[٧٣] انظر: جلاسنر Glassner, 1993, p. 31. وينوه جلاسنر كذلك بمتحفين خاصين آخرين، هما متحف كاهنة أور الكبيرة، ومجموعة تم العثور عليها في نيبور يغلب عليها طابع أثري وتاريخي.

[٧٤] انظر: Liverani, 1979, p. 314. كانت حدائق النباتات في القصور الآشورية تكتنفها حدائق كبيرة على أسلوب البلاد التي جرى غزوها.

[٧٥] انظر: Reade, 1979, 335 وانظر أيضًا: Valbelle, 1990, p. 183.

[٧٦] انظر: Beaux, 1990, p. 36, 39, 42–43. بل هناك رسم لريزومة rhizome، وهذا شيء فريد في مصر (انظر ص١٥٦).

[٧٧] انظر Baum, 1992, p. 64 والنباتات العجيبة «الخارقة للمألوف» ليست كلها «أجنبية». فقد أدى وجود علاقات عديدة بالربوع الداخلية إلى تمييز إدراك للطبيعة يغلب فيه الشمول على التجزيء ... هناك إرادة تكامل ... نتصور أنها سيطرت على تصميم اللوحات».

ومثل هذا الجهد هو علامة على «امتلاك العالم الغريب والعجيب على نحو سحري»،[٧٨] «المقابل الثقافي لامتلاك العالم.»[٧٩] وهكذا يجد كل نوع، وتجد كل أمة مكانها في تجميع ضخم.

وليست مشاهد امتلاك الدنيا بقوة السلاح مشاهد متمايزة. فحيث عُرضت لم يعد جمهورها صاحب الأولوية العدو الصريح الموعود بالعقاب ولا الغريم المحتمل الواجب ردعه وصرفه عن القيام بأي مبادرة نكراء، بل كان جمهورها زائرين أخلصوا لفكرة التفوق الملكي واعتنقوا دين إله أعلى. في آشور على سبيل المثال لم يكن يُسمح إلا للوطنيين أن يدلفوا إلى تلك الأجزاء من قصرهم الملكي التي رسمت فيها فصول مجيدة أسهم بعضهم فيها شخصيًّا، فكان في مقدورهم أن يتذكروها. وهناك علاوة على المشاهد العسكرية موضوعات تبرز محاسن السلام الآشوري pax assyrianica. وعندما عُرضت لوحات بانورامية للمعارك أمام أعين الناظرين فقد كان السبب في ذلك بلا شك أن الإبداع التقني الذي تحقق في وقت متأخر جعل من الممكن نحت لوحات ضخمة تصور فصولًا رائعة في سهولة أكبر مما لو صورت حكاية عن أشياء من الحياة. والحق إن تضاعف عدد الحملات العسكرية البعيدة أتاح لقاءات اتسمت بسمات الغرابة حلا للفنانين ترجمة غرابتها وطرافتها أو أحزانها على كل الصفحات الممكنة. ولقد فعلوا ذلك من أجل جمهور، وفعلوه أيضًا من أجل ربهم، حيث ظلت بعض الصور التذكارية بعيدة عن أن تعيها أبصار العابرين لأنها نحتت في صخور وعرة منحدرة دمغت فيها حدود العالم المعروف، لا حدود العالم الذي جرى غزوه.[٨٠]

وأصبح العالم الآشوري الجديد يشبه الكون المصري، ولم تكن المؤثرات المتبادلة بين نهجين من الفكر، النهج الرافديني والنهج الفرعوني، من الأمور التي يمكن إغفالها في

[٧٨] انظر: Valbelle, 1990, p. 181–184. والمناظر الطبيعية الحقلية تتمايز عن المشاهد النمطية للحملات العسكرية في أنها مرسومة بدقة وبإحساس بالتفصيلات النادرة، وبالمقياس والمنظور. انظر كذلك بونيم وفورجو Bonhême, Forgeau, (1988) وإليهما يرجع سبك تعبير rezzous d’État «= فرق غازية مجهزة متمكنة في خدمة الدولة» الذي يوحي «باستخدام عِرقي للنباتات» (ص٢٣٣–٢٣٤). والرأي عندهما أن تيمة الملك زارع الحديقة يرجع إلى حتشبسوت.

[٧٩] انظر: المرجع السابق، ص٢٣٣.

[٨٠] انظر: Reade, 1979, p. 336–339 وانظر: Larsen, 1979, p. 96.

ذلك العصر.[٨١] وهو كذلك ليس مقطوع الصلة عن الرؤيا التوراتية عن الغزو المعاصر لكنعان على يد يشوع، فقد جاء في التوراة «كل موضع تدوسه بطون أقدامكم لكم أعطيته» (يشوع ١، ٣)، هكذا كلم الرب يشوع الذي استعرض أمامه «نحو أربعين ألفًا مُتَحَرِّدين للجند عبروا أمام الرب للحرب إلى عَرَبَات[٨٢] أريحا» (يشوع ٤، ١٣) قبل أن يقتلوا على نحو مروع كل سكان المدن الكنعانية الذين قاوموهم.[٨٣] ولو قمنا بمجرد تغيير للأسماء لظننا النص وثيقة آشورية، وهو ما يعني أنه من المحتمل أن يكون قد استلهم الأسلوب الآشوري. كانت آشور، من حيث هي نقطة الاتصال الوحيدة بين الدنيا والآخرة، تعتبر بمثابة مركز العالم عندما يقيم فيها الملوك، منشئين في بطء «أيديولوجية كونية النزعة» تعتبر الحرب «صراعًا ضد الشر»، و«اختبارًا يثبت الخير» ووسيلة «لإقامة النظام الكوني.»[٨٤] في القرن الثامن ق.م. تغير مكان العاصمة في كل حكم وكأنما كان هذا التغيير يسعى إلى إيجاد قناة اتصال أفضل بين الدائرة السماوية والدائرة الأرضية في منطقة تعتبر بمثابة مكان ميلاد عالم متمدد، وعده رب آشور بالحضارة شريطة أن يكون الكهنة في الأرض قادرين على تحويل الخاءوس[٨٥] والبربرية إلى نظام وتحضر. ويدخل كل شعب بعد الغزو في الدائرة المؤَنْسَنَة، في «المكان الداخلي»، المنظم، المنيف، الدائم، الذي هو ضد الهوامش الخالية من الزوايا القائمة، بما هي قطع ضيقة، فانية، مجهضة من الكون الحقيقي الذي يقع على الآشوريين وحدهم أمر تحقيقه. عملٌ صعبٌ شاق هو الذي يستهدف ولوج عالَمٍ خطير لم يكتشف بعد، عمل تقوده فرق استكشافية (يمثلها، كما هي الحال في مصر، رجال من قبيل قادة العجلات أولي الصلابة ورباطة الجأش

---

[٨١] انظر: Bonhême, Forgeau, 1988, p. 213: كان فرعون يمسك الأسد من ذيله كما يفعل آشوربانيبال على النقوش المنحوتة.

[٨٢] = سهوب. (المترجم)

[٨٣] انظر: سفر يشوع (١، ٤٥، ١١). ويرى المترجمون «أن استخدام الماضي النبوئي جدير بالاهتمام؛ فالمنحة — من منظور الرب — قد تم منحها، أما الغزو الفذ الذي ستقوم به القبائل فسيحقق الإرادة الربانية من خلال عمل مُرَكَّب».

[٨٤] انظر: Glassner, 1993, p. 111.

[٨٥] = مفهوم اللانظام والخواء الأولاني، واللفظة اصطلاحية إغريقية دخلت اللاتينية ثم اللغات الأخرى. وليست لدينا لفظة اصطلاحية دقيقة مقابلة لها، ولهذا كثيرًا ما نلجأ إلى كتابتها بحروف عربية. (المترجم)

«يواجهون حيل حيوان الصيد وألاعيب الأعداء الملتوية» فيتصدون لهم ويطاردونهم).[٨٦] ولكن هناك أيضًا المعرفة السلمية والبحث عن الوقائع والأشياء التي تظل تراوغ الفهم إلى أن يمكن «قياسها» و«عدَّها» و«تسميتها»، في عملية تطبيع واسعة تجعل من العجيب (والغريب) معروفًا، وتهيئه لهيمنة الملوك الفضلاء، ناهيك عن إقامة أبراج بابل حقيقية بمواد ومنقولات مستوردة، وعمال ومهندسين مدائنيين كوسموبوليتيين يشهد عملهم المتزامن على أن الخطة الإلهية يجري تنفيذها.[٨٧]

والملك الآشوري يُصور في أغلب الأحيان في أثناء أدائه لطقس شعائري، لا في وظيفته العسكرية.[٨٨] وهو بهذا يجعل من نفسه بنَّاءً أكثر منه غازيًا، مسَّاحًا أكثر منه إمبراطورًا: وهو يضع كتاباته المنقوشة في الأطراف الأربعة للعالم الذي يهيمن عليه، يضعها في الميادين العامة أو على سفوح منحدرة وعرة بعيدة تمامًا فيما وراء مدينة الرب آشور. وهو يشد قصورًا في الـ «مثلث» الذي يتكون من نينوى Ninive وكاله Calah وخورساباد khorsabad.[٨٩] وهناك ملوك آخرون يفعلون مثله: فهذا هو سوبيليوليوما Suppiliuliuma يضفي على حاتوسا Hattusa روعة غير مسبوقة، وأمينوفيس الثالث يشيد بهو الأعمدة في الأقصر، وتحتمس الرابع يرمم أبا الهول بعد حلم راوده أسفل التمثال المنيف، تمثال الفرعون الخيبري Khepri (وهو تصرف شهير في حد ذاته ضمن له احترام شعوب «الأقواس التسعة») ورمسيس الثاني يقيم في أبي سمبل تماثيل على صورته هي علامات «تشهد إلى الأبد على اندماج الأراضي النوبية في القياس الكوني الذي يجسده شخص فرعون.»[٩٠]

والملك بما هو معماري — بالمعنى المزدوج: مهندس معماري ومسئول عن معمار العالم — يسعى إلى أن يتحرك بصفته إمبراطورًا أو هو على الأقل يسعى إلى أن يشبه الصورة التي لدينا عن الإمبراطور. إلا أن تكرار وتناثر الفصول الإمبراطورية المتباينة كل

---

[٨٦] انظر: Bonhême, Forgeau, 1988, p. 214.

[٨٧] انظر: Liverani, 1979, p. 297–317.

[٨٨] انظر: Reade, 1979, p. 340. الملك هو «الراعي الأمين» rê’u kênu لشعبه (انظر: Garelli, 1979, p. 319–328).

[٨٩] انظر: machinist,.1993, p. 80.

[٩٠] انظر: Bonhême, Forgeau, 1988, p. 228.

التباين في مكان وزمان الشرق القديم يجعلاننا نشك في صلاحية مفهوم الإمبراطورية في هذه المنطقة. وهذا المفهوم له بلا شك فائدة عملية بالنسبة إلى المؤرخين الذين طبقوه على أنظمة مختلفة كل الاختلاف بعضها عن البعض الآخر (على سبيل المثال «إمبراطورية» سارجون كانت شديدة اللامركزية، بينما كانت «مملكة» حامُّورابي مركزية). وليست هناك كلمة تعني «إمبراطور» في بلاد الرافدين. لم تكن هذه اللغات تعرف إلا «كبير» (بالسومرية lugal) و«ملك» (بالأكادي sharru) و«الملك الكبير أو السيد الملك» (sharru rabû).[٩١] كذلك لا وجود لهذا المصطلح في اللغة المصرية؛ فالمصريون لا يقولون إلا «القائد الكبير» hakaz ’az أو «ساكن البيت الكبير» (أي «برعا» = فرعون) per’â أو سيد النَّحلة bity أو سيد السَّمَار neswt.[٩٢] وفي سومر تلجأ اللغة إلى الإثبات بالنفي، فتحمل هذه أو تلك المملكة بكل بساطة اسم عاصمتها، أو تحمل اسمًا معناه الحرفي «وجود رجل عظيم»، وأحيانًا «وجود ذَكَر قوي.»[٩٣] والعظام بين قادة البشر هؤلاء يفعلون كل شيء من أجل أن ينسى الناس طموحاتهم الخارجية (قام سارجون الأكادي بعد انتصاراته بالحج في تواضع إلى نيبور؛ واكتفى ملوك أور الثالثة بأن يعرِّفوا أنفسهم بأنهم رؤساء مجلس شيوخ «المدن الدول» السومرية).[٩٤]

فمفهوم الإمبراطورية ليس إذن مفهومًا نشأ على تراب هذه المنطقة. وإنما جاءت كلمة إمبراطورية إلى هنا من اختراع الأثريين البروسيين العاملين في الشرق الذين كانوا يحملون في مخيلتهم نموذج «الإمبراطورية الرومانية الجرمانية المقدسة»، بينما لم تكن مصر ولم تكن بلاد الرافدين التي قاموا فيها بحفرياتهم تجد أن عليها مهمة جمع الشعوب الأجنبية بعضها إلى البعض الآخر فوق مساحات مترامية الأطراف.[٩٥] بل إن فكرة

---

[٩١] انظر: Garelli, 1980, p. 25, 27 ... في عصر الآشوري سيناشيريب لم يكن سراي الحكومة bît ridûti إلا «مركز الملَكية» markas sharrûti في آشور لم يؤخذ بحمل اللقب الملكي شاروم sharrum إلا حول عام ١٨٠٠ق.م. ثم اختفى ثم استعمل من جديد بعد أربعة قرون على نحو ما يذكر جلاسنر Glassner, 1993, p. 110.

[٩٢] انظر: Bonhême, Forgeau, 1988, p. 105, 239.

[٩٣] انظر: Winter, 1987, p. 72.

[٩٤] السومبري نام — لوجال nam-lugal أو نيتا كالاج جا nita kalag-ga أشبه ما يكونان بالرجال العظام big men أو الرؤساء العظام paramount chiefs الذين يتحدثون عنهم علماء الإنسان — الأنثروبولوجيون — الأنجلوسكسون. انظر: Westenholz, 1979, p. 109-110.

[٩٥] انظر: Leclant, 1980, p. 49-50.

المجتمع المتعدد الثقافات لم تكن معروفة في هذه البلاد. فما كانت هذه الفكرة توافق الفكرة الدينية التي تَنْسِب إلى شعب، أو بعبارة أفضل، تَنْسِب إلى عشيرة من أسرات رسالةً حضاريةً تتضمن تغلغلها في الشرائح الأرستقراطية وفي الشعوب المجاورة إلى حد الانصهار فيها عدديًّا.[٩٦] وسيكون من الضروري انتظار داريوس Darius، وتماثيل بيرسيبوليس Persépolis لكي يجري التشديد على التماسك الداخلي لإمبراطورية متعددة القوميات، وإيثاره على التشديد على قوتها الخارجية.[٩٧] ولما لم يكن أشد المغامرين جرأةً يضطرون إلى توسيع ممتلكاتهم عن حاجة إلى أراض قابلة للزراعة، فقد كان ينقصهم أقوى دافِعَيْن عرفهما خلفاؤهم الفرس والإغريق وبخاصة الرومان.[٩٨] والحقيقة أنهم كانوا في الغالب يستجيبون لدافع ثالث، لم يكن أبناء العصور الكلاسيكية يعرفونه، ألا وهو: القتال من أجل وضع نظام للكون والتوافق هكذا مع رسالة سماوية.

في غرب آسيا، في عالم مشخَّص personnalisé ومرن يصعب تطبيق معيار رابع لتعريف «إمبراطورية». فإعادة الهيكلة المؤسساتية المتزامنة لدى الغالب والمغلوب في أعقاب غزو لم يكن من فعل المصريين ولا من فعل الرافدينيين. اما «تحولات المنظومة الدولية، الناجمة عن توسع دولة أو عدد من الدول» والتي تُذكر على اعتبار أنها سمة فارقة تستخدم لتمييز «إمبراطوريةٍ ما» عن مجرد دول توسعية،[٩٩] فإنها لم تنته قط إلى احتكارٍ لدورات تجارية مختلفة موجودة بالفعل. والقوة الآسيوية الوحيدة التي اقتربت من هذا هي آشور بين القرن الثامن والقرن السابع ق.م. وإضافة معيار إضافي يهدم نهائيًّا عملية التمييز القطعي التي قام بها عدد من العلماء الغربيين: قليلٌ من «الإمبراطوريات»

---

[٩٦] يبين جيرولدي Ghiroldi (1979, p. 145) كيف تقوم «مجموعة أصلية» هي «نواة (حقيقية) للقابضين على السلطة الاقتصادية والسياسية» بالنزول الحتمي عن هذه السلطة لأولئك الذين جمعتهم في حضن «دولة شرقية» (لا: إمبراطورية).

[٩٧] انظر: Reade, 1979, p. 332: لا يصور فن النحت الآشوري الأحداث السياسية الداخلية، بل يلهج بالثناء فقط على القومية الآشورية.

[٩٨] انظر: Garelli, 1963, p. 370. وهناك اختلاف آخر بين الإمبريالية في العصر الشرقي القديم وبين الإمبريالية في العصر الإغريقي الروماني الكلاسيكي القديم: كان الكارو karu الآشوريون يتعايشون مع مدينة أناضولية، خلافًا للوكالات التجارية الإغريقية أو للأحياء الفينيسية والجنويزية والأحياء المغلقة الجيتو وأماكن الحكر، وكلها منعزلة عن الكيان الاجتماعي الوطني الأصلي.

[٩٩] انظر: Eisenstadt, 1979, p. 21–33.

الشرقية قد تستحق هذا الاسم لو تمسكنا بشرط بقائها مدة طويلة حية بعد مؤسسيها أو بعد أوائل مُرَسِّخيها.[١٠٠]

في عالم تخضع فيه القوات العسكرية لمفاهيم متباينة جد التباين، فإن البديهة المجردة وحدها تجعل من الصعب أن نصف بالإمبريالية الدول الأكثر قوة. فهذه الدول على الرغم من قوتها النسبية تعرضت لغزوات عديدة وخربت عواصمها ومدنها الحدودية بين الحين والحين (نذكر بصفة خاصة حاتوسا Hattusa الحيثية في زمنِ سَلَفِ حاتوسيلي hattusili الكبير، ونذكر كذلك بابل وممفيس) مجد شعبها آلهة مستوردة (مثل بعل Baal وعشتروت Astarté في مصر).[١٠١] والفجور المخرِّب الذي يمارسه الغازي، والذي يهلل به الأسلوب الأدبي أحيانًا[١٠٢] أو تشوهه التفسيرات الأثرية الخاطئة،[١٠٣] يشهد بكل بساطة على عجزه عن أن يحتفظ على الدوام بأرض يانعة مزدهرة في وقت ليست لديه فيه أية مصلحة في أن يحرم نفسه من تجييش قوات إضافية ملائمة ومن محاصيل زراعية واعدة تكميلية، وذلك خطأ لم يرتكبه تحتمس الثالث قبالة مدينة مِجِدُو Meggido الفلسطينية[١٠٤] التي تمنى أن يدمجها في مملكته: من المدينة المحاصرة كان من الممكن على أية حال أن يخرج رجال «للحصاد عند باب مكانهم الحصين.»[١٠٥] وسياسة الأرض

---

[١٠٠] انظر: Larsen, The Tradition of Empire, 1979, p. 75–103.

[١٠١] انظر: Leclant, 1980, p. 60.

[١٠٢] هكذا توثِّق محفوظات آشوربانيبال أنه خرب مدنًا عيلامية كبيرة تخريبًا كاملًا، مثل سوس (شوش) Susa وماداكو Madakku ودورأورتاش Dur-Urtash، «ولكن نظرًا لأن بعض هذه المدن كانت لا تزال مزدهرة إبان الحملة التالية، فقد كان على كبته أن يستسلموا لترخص قصصي له كل السمات الآشورية». ولنا أن نسجل كذلك أن عيلام كانت بلا شك إحدى القوى الأولى التي كونت نوعًا من «الاتحاد الفيدرالي» لم يكن في حقيقته إمبرياليًّا (انظر: de MiroschedJi, 1986, p. 216. وانظر: Brinkman, 1984, p. 103). ويقول جاريلِّي Garelli, 1980. p. 29 بحق أي حق «لقد كانت هناك دائمًا أيديولوجية «إمبريالية»، بينما لم تكن هناك دائمًا «إمبراطورية»».

[١٠٣] يبين مارجيرون Margueron, 1990, p. 430-431 أن جيش حامُّورابي البابلي أمضى كل ما شاء من وقت (سنتين أو ثلاث سنوات) ليقرأ محفوظات زيمري ليم Zimri-Lim ملك ماري Mari ولينظم النقل المنهجي لكل ما له قيمة وما يمكن نقله. ومعنى هذا أن القصر لم يحرق في أثناء المعركة ولا بعدها مباشرةً، وإنما عندما لم يعد مقرًّا لأي سلطة.

[١٠٤] حاليًّا تل المتسلم. (المترجم)

[١٠٥] انظر: Lalouette, 1984, p. 98.

المحروقة ونقل المغلوبين وأصنامهم أوضح علامة على أن امتلاكهم مستحيل. وهذا الامتلاك يرغم الغالب — الذي لا يدوم انتصاره إلا ليومٍ — على أن ينكر عليهم وجودهم، على أن يمحو لوقت طويل من أذهانهم أي فكرة عن الانتقام. ناهيك عن المبالغة في انتهاك المقدسات والتجريف في ذاكرة أبناء الوطن التي تسجل بحصر مدقق اعتداءات لا يتصورها العقل: التغلغل العارم إلى داخل مكان للتعبد والتهجد، ونبش قبور الملوك ونقل رفاتهم حتى لا تصبح موضع تقديس، وتجريف التربة وتسويتها بإلقاء ترابها في النهر، وجمع عينات من التربة ونقلها إلى عاصمة الغالب وعرضها في زهو وفخار دليلًا على التخريب.[١٠٦] والغازي عندما يتصرف على هذا النحو لا يمتلك شيئًا ولكنه يحرم قوةً ثالثةً من مرحلة مفيدة في حملة ممكنة تزحف إليه: فلن تجد علفًا ولا حبًّا ولا لحمًا طازجًا ولا يدًا عاملة ولا جنودًا للتجييش، بل قد لا تجد ماءً، وهكذا فلن يستطيع منافس أن يقترب على نحو يكفي للتهديد.[١٠٧] وما النهب إلا الضد المباشر للجزية: فأخذ غنيمة يعني لزوم استخدامها مرة واحدة بحسب تقديره، بدلًا من الحصول على قرابين على فترات برضاء مانحيها.

والملك الغازي عندما يحاول أن يرتب الاقتصاد والحياة السياسية لقوةٍ قَهَرَها وأضعفها دون أن يصل إلى فرض احترام إرادته فإنه يكشف بذلك عن حدود إمبرياليته الاقتصادية والعسكرية. والغازي في محاولته توسيع سيادته لتصل إلى الجهات لأصلية، إلى «شواطئ أراضيه الأربعة»، يتحقق على الأرض من حقيقة سلطته الواقعة. وظلت آشور زمنًا طويلًا في هذا الوضع حيال بابل الحافلة بالقلاقل، على الرغم من شبكات السياسة والتجسس ذات النفوذ التي كانت تتيح لها أن توفر على نفسها وضع حاميات مكلفة.[١٠٨] فقد ظل المتآمرون على آشورنادين شومي Ashurnadin-Shumi، الذي تعرض للخيانة لصالح العيلاميين في عام ٦٩٢ق.م. «طلقاء حول عام ٦٧٠ق.م. بعد انقضاء نحو عقدين

---

[١٠٦] انظر: Brinkman, 1984, p. 67 (عن المعاملة التي فرضها الآشوري سيناشيريب على بابليون) وانظر ص١٠٢ من نفس المرجع (عن قيام آشوربانيبال بتخريب سوس (شوش)).

[١٠٧] نفس المرجع السابق، ص١٠٢: ويتفاخر آشوربانيبال بأنه «رد عيلام إلى وضع الرعي فأصبحت مرعى للحمير البرية والغزلان وكل أنواع الحيوانات البرية.» والحق أن تخريب عيلام لا يشهد على مجرد اضمحلال آشور، بل يعجل بهذا الاضمحلال بإزالته دولة حاجزة (ص١٠٤).

[١٠٨] انظر: المرجع السابق، ص٢١.

من الزمان على قيام سلطة آشورية»[١٠٩] كذلك مصر — التي لم توفر علينا قصصها الفريدة الفذة عن الهزائم والتي غلب عليها طابع قصص القديسين وصْفَ بعثات استرداد رفات الجنود الذين لقوا حتفهم في المعارك[١١٠] ليدفنوا في الوطن — لم تكن أكثر حظًّا في القضايا السورية الفلسطينية. كان الحكام المصريون يُقضى عليهم بعضهم تلو البعض الآخر على يد العصابات المتمردة في أبيرو Apirou (وكانت هذه العصابات تتكون جزئيًّا من عبيد قدامى فارين كما يبين خطاب للأمير أبدوحيبا Abdu-Heba) وكانوا في أحيان أخرى يُعلنون أشخاصًا غيرَ مرغوبٍ فيهم persona non grata (هناك خطاب من أحد أمراء بيللا Pella يطلب فيه من الفرعون أخناتون أن يعاقب مُقِيمَه العام يانحامو Yanhamu لأنه تجرأ وطلب منه، من ميلكيلو Milkilu، أن يسلمه «امرأته وأولاده»، ونجد ميلكيلو Milkilu هذا وقد أصبح على ما يبدو حاكمًا بدلًا من المذنب، موضع شكوى حيث كتب أبدوحيبا Abdu-Heba إلى فرعون شاكيًا «لماذا لا يطالبه مولاي الملك بأن يقدم حسابات؟»). وهناك قصة لابعايو Labaayu من أبناء شكيم Sechem يؤكد إخلاصه لأمينوفيس الثالث، إخلاصًا شكك فيه أمراء بعض المدن الفلسطينية، وهي قصة نموذجية فيما يتصل بالصعوبات التي تلقاها قوةٌ كبيرةٌ في السيطرة على قُوًى أصغر منها. هل كان الصراع الذي تَوَاجَه فيه هذا الحاكم ومنافسوه من مجدو وجيزر Gezer وبيللا Pella وعشتارته Ashtarte و(وأمير دمشق) متعارضًا مع بنود المعاهدات التي أقامت السيطرة الفرعونية أم هل كان لابعايو وأبناؤه يمارسون حقوقهم المحددة كل التحديد عندما دافعوا عن أنفسهم ضد أعدائهم، دون عواقب بالنسبة للسلام المصري pax aegyptica؟ ولكي لا يُتَّهم الأمراءُ السوريون الفلسطينيون بالتآمر على مصر عندما تضافروا من أجل تسوية مسألة لابعايو Labaayu، قدم كل واحد منهم إلى أمينوفيس تصويره الخاص للوقاع. وتحدثوا إليه بأدب («أرتمي إلى قدمَي الملك، مولاي، ساجدًا سبع سجدات») ولكن دون أن يعبروا له عن آيات التوقير المتعارف عليها في المراسلات الديوانية «فأنا خادمكم، أموت راضيًا من أجل مولاي!»[١١١] ودون أن يمر من تحت عباءة مُقيمِهِ العام في غزة. ورد لابعايو بفجاجة: نظرًا لأن ما فعله ليس أكثر ولا أقل من استرداد ماله، فإن القضية لا

---

[١٠٩] المرجع السابق، الملحوظة رقم ٤٠٩، ص٨٤.

[١١٠] انظر: Valbelle, 1990. p. 66.

[١١١] انظر: Cole, 1990, p. 109.

تخص فرعون («حتى إذا طلبت مني أن أتركهم يضربونني، فسأرد أعدائي على أعقابهم، أولئك الذين استولوا على مدينتي، وفتكوا بأبي، نعم سأردهم على أعقابهم»). وتسارعت أحداث القصة، وانقلبت المبررات إلى إسراف في التواضع بل في الدونية («أنا التراب الذي تمشي عليه»؛ «إذا كتبت إليَّ: «دس في قلبك خنجرًا» فأنَّى لي أن أعصي أمر مولاي الملك؟») أو إلى عبارات بلاغية صارخة («إذا طلبت مني امرأتي، فأنَّى لي أن أمسكها لنفسي؟»). كل هذا يدافع على نحو تناقضي عن أطروحة استقلال روتيني للإمارات السورية الفلسطينية إبان أكثر العصور مواتاة للإمبريالية الفرعونية. وفي نهاية المطاف: ألم يتم تسليم لابعايو العنيد للمصريين في مقابل إتاوة مما يدل على أنهم لم يستطيعوا أن يحصلوا عليه قسرًا بلأمر السلطوي أو أنهم لم يشعروا بأنهم ضالعين في هذه الصراعات بين المدن بعضها البعض؟[١١٢]

فهل يجوز لنا والحال على هذا المنوال أن نتكلم عن «دوائر نفوذ» Sphères d'influence، وهذا مصطلح أقل توريطًا (من مصطلح الإمبراطورية) ولكنه أيضًا أقل دقةً هو الآخر؟ أم نتكلم عن ممارسة غير مباشرة للحكم في أراضٍ لا يكون فيها لرعايا القوة الوصية puissance tutélaire (القابضة على مقاليد الحكومة غير المباشرة) حقوق الملكية العقارية؟ وفي أحوال كثيرة لا نجد أثرًا أي أثر لحكام معينين gouverneur en titre (بل من المحتمل أن أول «الأباطرة» الرافدينيين، سارجون الأكادي، لم يعيِّن حاكمًا ملقَّبًا) يجمعون الضرائب ويجردون الأهالي الأصليين indigènes من أملاكهم. ومن الناحية الأخرى لا نعدم أمثلة على مناورات سراي يقوم مقام القلب فيها شخصياتٌ مبعوثون من قِبَل الدولة الأقوى بمراقبة أعمال الحلفاء المهزوزين.[١١٣]

على مسار التاريخ كله نجد أن «عرض قوات» للقضاء على مصدر خطر يهدد التجارة البعيدة، أو لإعادة إقامة لوحة حجرية حدودية، أو للتدخل من أجل إجراءات تحكيم بين قبائل متنازعة أو لاحتواء بدو ناشطين (ناهيك عن إعادة المحاولة ست مرات) يتكرر أكثر من احتلال أرض من أجل استغلال منجم بها، أو إقامة وكالة أو مستعمرة تجارية، أو

[١١٢] انظر: EA 250, 252, 254, 256.

[١١٣] انظر: لارسن Larsen, The Tradition of Empire, 1979, p. 95–97. ويرى لارسن أن بعض التلميحات المتناثرة في نصوص تفتقر إلى الطابع المنسجم (في بيبلوس Byblos أو أور الثالثة Ur III) لا تقيم البرهان على وجود «دوائر نفوذ».

اتخاذ مقر إداري فيها. وفلسطين التي عبرها منذ الألفية الرابعة ق.م. التجارة والجنود المصريون، لم نجد فيها بصفة جوهرية إلا آثارًا عسكرية رعمسيسية، أي متأخرة.[١١٤] والحق أن الطغاة الموضوعين تحت وصاية قوة كبيرة كانت لديهم سلطة كاملة على شئونهم الداخلية، ولكنهم لم يكن لهم أن يقيموا علاقات دبلوماسية مباشرة مع دول أخرى. فتوقيع معاهدة كان يعني أيضًا إعلان الاستقلال في داخل حدود معترف بها، والدخول في شبكة الشئون الخارجية التي تجري فيها تسوية المسائل المستعرة برقة ودقة من خلال جهاز متعدد القوميات يتكون من دبلوماسيين محترفين.[١١٥]

ويمكننا دون تردد أن نخلص إلى أن مفهوم الإمبراطورية أو مفهوم الإمبريالية يجافي المسار التاريخي — مغالطة تاريخية — إذا حاولنا تطبيقه على الشرق القديم. ويكون هذا المفهوم خاطئًا كل الخطأ عندما يدور الأمر حول تدخل من المترجم يعتبره من امتيازاته ويتخذ شكل المبالغات التي تستر السمة المتقطعة لفترات التوسع والتقلص (التي في أثنائها ترتد مناطق بأكملها إلى البداوة) والطبيعة المختلطة لمنظومة دولية تتكون من أنماط متباينة من الفاعلين (الدول الحقيقية، المدن الدول، الاتحادات الفدرالية القبلية، ائتلافات وليدة الظروف ... إلخ) تكيفت العلاقات القائمة بينهم طبقًا لكل حالة ولم تُستنتج من مبدأ عام، علاقات مرتبطة بتجارة الطيبات[١١٦] أكثر مما ترتبط بتجارة البشر.[١١٧] ويظهر سعي البلاد ذات الطابع الوطني المحلي إلى «مَلَكية عالمية» في الألقاب الملكية التي تُرَكِّب حول نفس المحور الأراضي الزراعية والأراضي المحصورة بين الجهات الأصلية الكونية بعضها فوق البعض الآخر. الألقاب الأكادية «ملك كافة» الأراضي المتحضرة (shar kishati) ملك المناطق الأربع والشواطئ الأربعة (shar kibrat erbet)، تقابل الألقاب المصرية «رب الأرضيْن» (الشمال والجنوب nab tawy) أو «الأقواس التسعة» (جمع الجمع

[١١٤] انظر: Valbelle, 1990. p. 132.

[١١٥] يذكر مورنان Murnane, 1985, p. 87 معاهدة بين الملك الحيثي وملك أمورُّو (سوريا) تفرض على ملك أمورُّو أن يلتزم بسياسة الملك الحيثي «في علاقاته بالقوى الأجنبية».

[١١٦] كلمة «الطيبات» أستخدمها هنا مقابل الكلمة الفرنسية biens، وأفضلها على كلمة سلعة ج سلع أو عرض ج عروض، عراض، أعراض. (المترجم)

[١١٧] انظر: Valbelle, 1990, p. 160 وهو يقول: «طبقًا للعلاقات المتطورة التي كانت مصر تقيمها مع دول المنطقة المختلفة، كانت العلاقات التجارية تتخذ أشكالًا متغيرة: من الإتاوات والسخرة إلى الحملات التقليدية التي كانت مصر تنظمها لدى شركائها القدامى؛ من الهدايا الرسمية إلى الأعمال الفردية».

وهو يرمز إلى العالم الذي لا يعد ولا يحصى، ويشير رقم تسعة إلى إجابات الآلهة التسعة الأولانيين).[١١٨] وهي كلها لها معنى شعائري ليست له علاقة كبيرة بالواقع التاريخي.[١١٩] والسعي إلى الحصول على رضى، بل على تحويل المعتنق الديني لجيران معتبرين بمثابة أقارب، أو معتبرين على أية حال بمثابة كائنات من أصل بشري مشترك،[١٢٠] يفصح صراحةً عن نزعة عالمية. ومهمة امتلاك العالم ليست في أصلها قاصرةً على مجرد إخضاع أجانب، بل ترمي على نحو خاص إلى وضعهم على قدم المساواة مع الوطنيين الأهالي الأصليين في نظام واحد. ونحن ندرك هذا بشكل أفضل عندما يعلو قدر الأجانب أكثر مما ندركه عندما ينخفض قدرهم. في بلاد ما بين النهرين أصبح إيحليبي Ehlipi الحوري[١٢١] عمدة آشور في العصر الذي كانت فيه لا تزال عاصمة المملكة.[١٢٢] في مصر في عصر الرعامسة بلغت نسبة الموظفين الكبار الأجانب ما يقرب من نصف الياورية الملكيين وضباط القصر الآخرين.[١٢٣] بل إن المؤامرة التي دبرت لرمسيس الثالث كان يتزعمها ياور سوري، وهناك سوري آخر هو إيعارسو Iarsou كان يعرِّض برمسيس الرابع عندما تفاخر في خطابه — «خطاب إلى البشر» — بأنه أعاد النظام الشرعي إلى نصابه في مصر («بلد كيميت» kemet) ضد «رؤساء المدن» (ربما ليبيين) وأمراء (آسيويين).[١٢٤] ولم يمنع هذا الكتَّاب من أن يصوروا على صورة «فرعون النموذجي» العاهل الليبي تيفناخت Tefnakht «هذا الغازي الأجنبي المشبع بالثقافة المصرية»، هذا «الرجل العسكري» القادم من الشمال الذي استسلمت له أقاليم الجنوب ذاتها دون ضربة سيف واحدة حول عام ٧٣٠ق.م. والذي وصف نفسه

---

[١١٨] انظر: Bonhême, Forgeau, 1988, p. 230 الرقم ثلاثة هو الدال على الجمع، والرقم تسعة هو مربع ثلاثة. وفي متن من متون الأهرامات جاءت العبارة التالية: «عسى أن تُمَكِّن أوناس هذا من حكم الأقواس التسعة ومن تقديم القرابين إلى الآلهة التسعة».

[١١٩] نفس المرجع، ص١١٢–١١٣: عندما يُتوَّج فرعون فإنه يملك المناطق الأربع الرئيسية. ونذكر هنا أن ملك إنجلترا نفسه «يوجِّه وجهه إليها لكي يتأكد من عدم اعتراض أي منها على ارتقائه العرش».

[١٢٠] نفس المرجع، ص١٩٢: ينتمي المصريون والأجانب إلى النظام العالمي نفسه.

[١٢١] الحوريون أمة آسيوية عتيقة استقرت في وادي النهرين ثم أنشأت في الألفية الثانية ق.م. ممالك في سوريا وفلسطين، ثم مملكة ميتانِّي. (المترجم)

[١٢٢] انظر: Ghiroldi, 1989, p. 149.

[١٢٣] انظر: Schulman, 1986, p. 194–197, et 1990, p. 20.

[١٢٤] انظر: Grandet, 1994, p. 335.

بأنه مجرد «قائد» wr من حسن طالعه أنه «استولى على الغرب بتمامه وكماله.»[١٢٥] وقد عبَّر منتوحوتيب الثالث Montouhotep III عن هذه العقائدية بوضوح خارق للمألوف في نقش وعد فيه بـ: «إخضاع رؤساء البلدين كليهما، وتأسيس بلاد الشمال، وبلاد الجنوب، والبلاد الأجنبية والشاطئين والأقواس التسعة والمدينتين.»[١٢٦]

وإنما علينا أن ننتظر قدوم تحتمس الثالث، بعد انقضاء خمسة قرون أخرى (وقبل بداية تقويمنا الميلادي بألف وخمسمائة سنة) لكي تتخذ الأقواس التسعة زمنيًّا ارتباطات أكثر إمبريالية في عرض رقمي غاب فيه المواطنون المصريون.[١٢٧] في أحد هذه النصوص ورد حصر لتسع لمجموعات جغرافية أحيطت بكتلة عاشرة هي المحيط. ونحن نذكرهم هنا مع التنبيه إلى هامش خطأ ممكن في تحديد هوية الشعوب المسماة. وردت بالترتيب التالي:

(١) الفينيقيون.
(٢) الفلسطينيون.
(٣) سكان البحر الأحمر على خط إريتريا الحالية.
(٤) الكريتيون والقبارصة.
(٥) الأناضوليون والرافدينيون.[١٢٨]
(٦) الإيجيون Égéens.

---

[١٢٥] انظر: Grimal, 1982, p. 12 et 16 وانظر كذلك: ليهي (49–45 .Leahy (1989, p الذي يشدد على السمة التوفيقية للصورة الوجهية التي رسمت في القرن السابع لسيدة نبيلة من أصل غير مصري، ويبدو عليها أنها كانت حريصة على إعادة إضفاء البريق إلى الألقاب الفرعونية القديمة.

[١٢٦] انظر: فالبل (1990) Valbelle الذي يسوق أمثلة عديدة على هذه المساواة أمام القانون الرباني والقانون الدنيوي (انظر في الكتاب نفسه ص٤٧ عن إظهار المصريين الشماليين والجنوبيين بجانب الليبيين والنوبيين والآسيويين ولم يغب إلا «شعوب البحر» وهم الكريتيون Crétois والميكنيون Mycéniens (نسبة إلى مدينة ميكاناي بالمورة في بلاد الإغريق)؛ وانظر ص١٠٠ عن العرض العام المشترك لانتصار فرعون على المصريين وفوزه على الأجانب).

[١٢٧] انظر: Bonhême, Forgeau, 1988, p. 231 والمؤلفتان تعترفان بهذا التغير المصطبغ بالخوف من الأجانب، ولكنهما تضعانه في موضع متأخر حيث تنسبانه إلى الرعامسة.

[١٢٨] = أهل بلاد الرافدين. وقد نوهنا من قبل باستخدام كلمة «الرافدينيون» للتبسيط ولسهولة النسبة إليها. (المترجم)

(٧) شعب نيلي un peuple nilotique ربما كان نموذج عشيرة الدانيين Danéens المعروفة تمامًا في الميثولوجيا الإغريقية.
(٨) الليبيون.
(٩) وأخيرًا، النوبيون.[١٢٩]

ثم إن تحتمس الثالث لم يكن ملكًا عاديًّا يمكن اتخاذه مثلًا. أضف غلى ذلك أن قائمته تبين القوى الآسيوية الكبيرة (جمع الحيثيين والآشوريين في إشارة مبهمة) كانت بعيدة عن مناله.

ومن الممكن مقارنة الألقاب الغرورة[١٣٠] لنواب الملك-الإله على الأرض بألقاب خلفاء النبي الذين سيسميهم الإسلام فيما بعد «الخلفاء الملهمين». ولقد أصبحت هذه الألقاب عند ارتباطها بتحورات متفيهقة لبعض الشخصيات العجيبة مرادفة في أعيينا للاستبداد الحقيقي. وبدلًا من أن نسلك هذا السبيل المختصر الغريب ربما كان الأنسب أن نرى فيه تخطيطًا أوليًّا لمن سيكون فيما بعد السلطان الخلفية المتأمر سلطان الإمبراطورية العثمانية.[١٣١] إنه رجل دين مهمته — فيما وراء غلال الحماية — أن يرد عالم الكفر على أعقابه (منبع «طاقة مخلة بالنظام» في عصر الفراعنة)؛[١٣٢] ورجل دولة حريص على أن يضفي الشرعية دون معقب على أعماله وعلى حياته السياسية، ويدبر شئون «إمبراطوريته» على اعتبار أنه أب أسرة يحمي أهله الذين يعيد توزيع موارده عليهم كصاحب محل على عملائه؛ وبنَّاءٌ صبور يشيِّد إدارة متينة ومنظومة حقوق توازن ادعاءاته بأن يحكم باسم الرب، أو من حيث هو رب، في حين أنه لم يصل إلى السلطة إلا بإرادة البشر وفي إطار قانونهم.

[١٢٩] انظر: Lalouette, 1984, p. 102–103. عن الدانيين Danéens انظر الملحوظة رقم ٧٦، ص٣٠٨ (عن تحديد هوية الأوتجينتيو Outientiou بأنهم نسل داناوس Danaos) وانظر Chuvin, 1992, p. 99 et suio.

[١٣٠] يبدو أن المؤلف يقصد سلاطين الدولة العليا الذين سببوا الكثير من الرعب للأوروبيين بحملاتهم التوسعية في أوروبا. (المترجم)

[١٣١] انظر: Garelli, 1979, p. 319–328. وأغلب الظن أن كل هذه الألقاب من أصل آشوري محدث، وهو ما يؤكد السمة الحديثة للمهام التي تصفها.

[١٣٢] انظر: Bonhême, Forgeau, 1988, p. 198.

الجزء الرابع

# آباء الدولة

الباب العاشر

# العائلات المقدسة

في الميثة mythe التأسيسية للثقافة السياسية الفرعونية ينشئ حورس دولةً، وينظم الزراعة، ويقيم المدة الطويلة. ولكي يحقق المقصد الأول، أبدل التناسل الشمسي الإلهي بتناسل أرضي بشري، ولقد وُلد حورس عن علاقة تكتنفها الأسرار بين جثة أبيه أوزيريس وأمه إيزيس (فإيزيس هي إذن «أمٌّ عذراء» قبل مريم بزمان طويل). أليس حورس بخاصة ابن قرص الشمس رع؟ وطموحه إلى تأسيس سلالة من الفراعنة الأرضيين يتسم بتلاحم جوهري consubstantielle مع أصله: فلكي تلده إيزيس كان عليها أولًا أن تعثر على أجزاء القتيل الذي قطَّعه قاتِلَه ست Seth إلى ثلاث عشرة قطعة وأن تلصقها جميعًا مرة أخرى. وإذا استثنينا العضو التناسلي الضائع (وضياعه يؤكد السمة الإعجازية التي اتسم بها مولد حورس) فإن هذا الرقم — ثلاث عشرة — يطابق عدد التقسيمات القبَلية لمصر الفرعونية أو عدد آلهة مجمع الآلهة المصري.[١]

وانتصار الزراعة المستقرة وظهورها على تربية الماشية الرعوية البدوية بيَّنتها فيما بعد الأمثولة الأليجورية[٢] للفلاح والراعي، على نحو ما نرى في التوراة في الصراع بين قايين وهابيل (قابيل وهابيل) ويوصف أوزيريس بأنه إلهٌ خصيب، كائنٌ منير يحمي النماء

[١] كان من المفترض أن يكون عدد الآلهة ثلاثة عشر إلهًا، ولكن إيزيس وأختها نفتيس Nephtys (زوجة ست العاقر) لم تكونا إلا ربة واحدة. والأرجح أن الميثة ذاتها ظهرت بعد نحو عشر سنوات من اللوحة الأبيدوسية لرمسيس الأول، التي أصبح نصها ضروريًّا نتيجة لما اكتنف الخلافة على العرش في الدولة الحديثة من صعاب متزايدة. ويدور الموضوع في الحالتين حول مسألة «الشرعية العائلية» و«الاستمرارية الإدارية»، راجع: Derchanin, 1980.

[٢] allégorie.

وبذور النباتات في السهل الذي تغرقه المياه بالدلتا. أما ست Seth فهو على عكسه إله عقيم للصحراء وللحيوانات التي تعيش فيها مثل الحمار والظبي، إنه ريح هادرة من الرمال تنشف الطبيعة وتغشي السماء بالظلمة.[٣] والميثة mythe تشدد على هذه النقطة: على الرغم من موته (مثل تربة مصري عندما يجف الفيضان) ينجح أوزيريس في أن ينجب ابنًا ثانيًا (محصولًا ثانيًا). وهو في أثناء حياته أولد نفتيس — زوجة أخيه ست الشرعية — ابنًا آخر في السر، ولم يكن ست وهو الزوج النشيط المقبل على الحياة قد تمكن من إخصابها على الرغم من جهوده.[٤]

وكان من الضروري أخيرًا إنشاء مجتمع دائم انطلاقًا من قرى وقبائل. وقدَّم المصريون — عند الانتقال من نظام العائلات والعشائر المنزلي إلى النظام السياسي للمؤسسات — الدليل على دهاء هائل تمثل في فرض نظام اعتلاء العرش بالخلافة من خط نسل مباشر، دون صدام، بمجرد تحوير المنظومة العشائرية التي يتوالى فيها أنصاف الإخوة على السلطة (وهو نهج لا يزال متبعًا في المملكة العربية السعودية والكويت).

فالأخ، أو على الأصح العم، هذا السند الذي لا محيص عنه لكل منظومة قرابة، هو المحور الذي دار حوله فيما مضى مستقبل ذلك الشكل من التنظيم الذي أطلقنا عليه فيما بعد اسم: الدولة. وليست الدولة هي فقط مجموعة قواعد إجرائية وهياكل مؤسسة. فهي إذا استندت أيضًا إلى المؤسسة العائلية لم تكن سوى التحور الذي تحورته هذه المؤسسة العائلية: فلكي تولد دولة لا بد — بادئ ذي بدء — من ألا تظل القرابة فيها خاضعة للقواعد القبلية. وسرعان ما خضعت مجتمعات الشرق القديم إلى توتر شديد بين تنظيم فيدرالي لخطوط تناسل أبوية partiarcal وبين تجاور قومي لعائلات أصهار أمومية matriarcal. والميثات mythes الرافدينية توضح ذلك إذ تضع تَطَرُّفَيْن في وضع التضاد على طرفيْ نقيض، من ناحية تطرُّف الانغلاق عندما يقضي الملك الإله (إرَّا Erra) في خلوة قصره الحميمة الوقت بطيئًا كسولًا مع زوجته الشرعية بدلًا من أن يقوم

---

[٣] وقد رأى الرعاة الهكسوس الغازون فيه إلهًا مطابقًا لإلههم سوتيخ Soutekh.

[٤] وليس هذا هو كل في الأمر: في تحرك تماثلي حاول ست أن يجعل أخته إيزيس تحمل منه وفشل (انظر ما جاء في Lalouette, 1987, p. 92 عن برديه تشيستر بيتي Chester Beaty). وليس من الصواب أن نرى في هذه الواقعة مثلًا تحريم السفاح، أي معاشرة المحرمات، فقد كانت نفتيس أخت أوزيريس زوجة أخيه، بينما كانت إيزيس أخت ست وزوجة أخيه.

بمهام منصبه في العلن؛ وتطرَّف الانفتاح عندما يأخذ بربريٌّ (إنكيدو Enkidu، قرين الملك المواطن جلجاميش) نفسه بالتحضر فيتزوج في السهوب عاهرة من الحضر. هاتان القصتان تنتهيان إلى خلاصة أخلاقية مزدوجة، ألا وهي أن: الحب أفضل على أية حال من الحرب ولكن مصاهرة امرأة أجنبية (حتى لو كانت قليلة الفضيلة) أنسب من الزواج بامرأة قريبة (حتى لو كانت زوجة شرعية). والزواج بامرأة أجنبية أفضل وسيلة لتفادي الحرب مع الخارج.

فبناءُ شكلٍ دائم من التنظيم الاجتماعي يفرض إذن إجراء تحكيمٍ بين الحفاظ على الميراث الخاص حفاظًا تكتنفه صراعات داخلية مستمرة يثيرها تقسيم هذا التراث وبين اقتسام الأملاك الخاصة مع الغرماء الخارجيين بغية تحاشي الاضطرار إلى مقاتلتهم. ولهذا فمن الضروري إبدال الزواج بين الأقارب من دم واحد mariage consanguin الذي ليس فيه اختيار حقيقي بمصاهرة حلفية alliance matrimoniale حقيقية تخضع لكل الحسابات ثم تكون ثمرة حب أو مصادفة. فالتقدم الذي شهده الزواج من خارج قرابة الدم هو إذن متلاحم جوهريًّا مع تقدم الدولة. ونرى في التاريخ أن جنوب البحر المتوسط قد انفرد بالامتياز الممنوح للعشيرة الأبوية.[٥] أما الحفاظ على الميراث فيجري السعي إليه عن طريق زيجات بين أولاد العمومة الذين أنجبهم أخوان. إذا أنا ظننتُ أن الدم ينتقل عن طريق الرجال، وتزوجتُ تحقيقًا لهذه الغاية واحدة من بنات عمومتي — من ناحية أبي — (وبخاصة ابنة أخ أبي) معوضًا والديها بمهر قليل التكلفة لن يخرج من العشيرة، فإنني أنغلقُ على مصاهرة عائلات أصهار محتملة تقدم إليَّ مهرًا مريحًا. هكذا أحفظ ميراثي بين أيدي رجال من دمي، ولكنني أغامر بتفتيته إلى أن تبيد عشيرتي التي تحرم من مهور خارجية. وإذا تبعني أبنائي على هذا النهج، فلن يكون من الممكن أن يظهر مِلْكٌ عقاري جديد ولا أن يزدهر عن طريق زيجات قوامها العقل بين الفلاحين البارعين المستعدين لمنح ابنتهم مهرًا سخيًّا من أجل زيادة رأسمالهم.

[٥] من المهم ألا نخلط بين المجتمع الرعوي وبين امتياز العشيرة الأبوية: فبعض المجتمعات التي تشدد على العشيرة الأمومية هي في الوقت نفسه مجتمعات بدوية رعوية (على سبيل المثال النباخوس les Navajos) كذلك لا يمكننا أن نربط برباط المصادفة البنوة البيولوجية والقرابة الرسمية وتتابع الألقاب وميراث الممتلكات والإقامة بعد الزواج، فكل التشبيكات الممكنة يمكن الحصول عليها بمداخلة هذه الأنماط الخمسة من الإجراءات مع خَطَّي التناسل: الخط الأبوي والخط الأمومي (انظر: Schneider, Gough, 1962, p. vii–xvii).

أما إذا زوجوني ببنت أبعد درجةً من ناحية القرابة (ابنة خالتي، أو تشاركني الجد أو الجدة) أو بعيدة القرابة (أو مجهولة تمامًا)، فإنني بذلك أصاهر عشائر أخرى. وأرضى بألا تُغسل ثيابي المتسخة من بَعد في العائلة (غالبًا، ولكن ذلك أمر بلا خطورة بصفة عامة)، وأقبل في المقابل بأن أرفع خلافاتي إلى عائلتي بالمصاهرة (وهو أمر أقل ورودًا، ولكنه يتسم بمزيد من العنف عندما لا يكون هناك سبيل لتفادي النزاع). فمَن يبقى في منظومة قرابة بسيطة يجد نفسه محكومًا عليه بأن يدبر أمره وحده، وبأن يكون عليه ذات يوم أن يبرح أرضه تفاديًا لجيران غير مرغوب فيهم. أما مَنْ يأخذ بمنظومة قرابة مركَّبة، فإنه يحسم أمره على أن يتفاوض وعلى أن يعيش بجانب أولئك الذين بينه وبينهم خلاف، وأن يجد وسيلة لتقسيم الموارد الجماعية، وأن يضمن قدر المستطاع استمرار بقاء الحلول الوسط أو العقود أو المعاهدات. ويصبح من المُلِحِّ أن تُبتكر قواعد عمومية عالمية ومقننة للحكم في المنازعات ما دامت المبادئ التي كان الفصل في المنازعات يتم باسمها تتغير من مجموعة إلى مجموعة أخرى من البشر. وبدلًا من الثقة في شيوخ القبيلة وما حفظته ذاكرتهم من حالات مشابهة، لا بد من اللجوء إلى محكمة لا نعرف كل أعضائها: فلا تأتي أحكامهم متأثرة بضغوط عاطفية.

وإذا لم تكن الكائنات الاجتماعية قد قاربت التناقض، فإنها لا تعدم الرغبة في أن تترك لورثتها ميراثًا يكون لهم عليه سلطة في مكانهم المنزلي على الرغم من وزن المؤسسات العامة المتزايد في الاقتصاد. ويبدو أن الأوقاف الخيرية التي كانت تقرر للأجيال المستقبلية حق الانتفاع المشاع بعائد رأس المال استجابت لهذه الرغبة. ولكن الظاهر كان شيئًا، والحقيقة شيئًا آخر، فقد أدى تضاعف أعداد المستحقين جيلًا بعد جيل إلى ذوبان الثروة الخاصة في القطاع العام، أو ربما حدث العكس عندما تكون هناك هبة عامة يتبدد رأسمالها شيئًا فشيئًا عن طريق التملك الشخصي.

## (١) عائلات الأصهار

لكي نعرف إذا كان مجتمعٌ ما قد اعتبر أن الزواج المثالي عنده (وإن لم يكن بالضرورة هو الذي يُمارَس، أو لم يكن هو الغالب) الزواج بين الأقارب أو المصاهرة الحقيقية، فلا بد من أن نجد وثائق عن هذا الموضوع. والتوراة شاهد قيِّم على عادات الزواج التي كانت قائمة في المنطقة منذ الألفية الثالثة ق.م. والتوراة في تشديدها على تاريخ نسل إبراهيم الأوائل تبين ضرورة الزواج الاغترابي exogamique للخروج من الدولة القبلية وتأسيس

دولة عصرية. والزواج من بنات الخئولة — من ناحية الأم — وهو أقل تقليدية من الزواج من بنات العمومة من ناحية الأب، كان يتحاشى في فترة أولى الزواج من أجنبيات كاملات. وفي فترة ثانية جعل من الممكن الزواج منهن. وامرأة إبراهيم سارة التي كانت عاقرًا دفعت زوجها إلى أن يأخذ في حضنه «جارية مصرية» (أي أجنبية بعيدة بعدًا مضاعفًا). وولدت هاجر إسماعيل، وسيعيش أولاد إسماعيل في ديار وخيام على تخوم مصر مع اثني عشر رئيسًا «حسب قبائلهم»، وكل واحد منهم في مواجهة أخيه مستعد للهجوم عليه.[٦] وليس من الصعوبة بمكان أن نرى في ذلك أمثلة على تصرفات بدوية. وسارة التي أتيحت لها فرصة الإنجاب متأخرة أعطت بعلها الشيخ ابنًا آخر هو إسحاق. ولقد تزوج إسحاق فيما بعد واحدة من بنات عمومته يشاركها في الجد هي رفقة (حفيدة عمها)،[٧] التي ستلد عيسو ويعقوب. وفعل عيسو كما فعل جده إذ تزوج أولًا امرأتين حيثيتين جعلتا الجو في بيت والديه عسيرًا. ثم اتبع مثال جده فتزوج امرأتين: «مَحْلَةَ ابنة نبايوت[٨] و«بسمة»[٩] أخت نبايوت». أما يعقوب، فهو على العكس، يختار للزواج راحيل وليئة، وهما ابنتا خاله لابان الذي لجأ إليه عندما أحس بأن أخاه التوأم يبيت النية للانتقام منه لأنه جرده من الميراث الأبوي. وعمل في العائلة التي صاهرها على زيادة القطعان بفضل إدارة ذكية واعية محنكة، وسبق بذلك ابنه يوسف الذي سيشتهر في بلاط فرعون فيما بعد مؤسسًا للإدارة الرشيدة وزوجًا لأميرة مصرية. وبعد سنوات من المنفى عاد يعقوب إلى بيته وسرق عائلة أمه واستولى على أملاكها (حسب ما جاء في التوراة). ولم يبقَ لنا لاستكمال عرضنا هنا إلا أن نجعل من اثنين من ذرية يوسف البعيدة هما داود وسليمان مؤسسي مملكة إسرائيل عن طريق ممارسة التحالف بالمصاهرة مع الدول الأجنبية التي طمعا في نسائها (حسب ما جاء في التوراة).[١٠]

وهناك نصوص أخرى لها قيمة تاريخية أكثر توثيقًا. والمعلومات التي تقدمها إلينا تبين — باستثناء زواج الأخ بأخته المحظور في كل مكان إلا في مصر التي كان فيها

---

[٦] سفر التكوين الإصحاح ٢٥، ١٦–١٨.

[٧] بعبارة لها مغزاها أعلن إسحاق حسب التوراة «إذ كنت أنا في الطريق هداني الرب إلى بيت إخوة سيدي [إبراهيم]» (سفر التكوين ٢٤، ٢٧).

[٨] في التوراة (سفر التكوين ٢٨، ٩): «محلة بنت إسماعيل بن إبراهيم أخت نبايوت». (المترجم)

[٩] في التوراة (سفر التكوين ٣٦، ٣): «بسمة بنت إسماعيل أخت نبايوت». (المترجم)

[١٠] انظر: Leach, 1977.

استثنائيًّا — أن الزواج بين أبناء العمومة المشتركين في الجد كان يضمن في الشرق القديم (وفي الشرق الأوسط إلى وقت ليس ببعيد) أكبر درجة من قرابة دم ممكنة بين كل أشكال الزواج المتاحة في داخل عائلة كبيرة. وكان أهل الرافدين يمارسون هذا النمط من الزواج بنفس النية: الحفاظ على الميراث في نفس «الدم» («دمو» damu بالأكادية وبالمصرية، و«دم» بالعربية) في هذا السائل الثمين الذي منح الإنسانية الحياة. ولقد حاول المصريون، من ناحيتهم، أن يربطوا هذا المبدأ بمبدأ التحالف بالمصاهرة، فكان من الممكن أن يجري الدم ثنائيًّا، وهذا ما لا تستطيعه الجينات (كا ka) التي لا ينقلها إلا الأجداد الأبويون وحدهم.[١١] ولم تكن زيجات «الإخوة» و«الأخوات» في أكثر الأحيان إذن إلا إشارات مرجعية إلى الزيجات الأولانية بين التوائم والزيجات التاريخية لأبناء العمومة المشتركين في الجد من ناحية الأب.[١٢]

وهناك على الرغم من ذلك زيجة من هذه الزيجات السفاحية «الأخ أختية» تنوء بوطأة ثقيلة جدًّا على أصول الدولة. نجد أن الصفة الأولى التي وُصف بها ست Seth — وست هو عم أو خال حورس — متباينةٌ، فابن أخيه أو أخته حورس كان يعتبره عمًّا كما كان يعتبره خالًا (لأن أوزيريس تزوجته أختهما المشتركة إيزيس). فإذا وصفه بأنه عمه فمعنى ذلك أنه يحفظ التقاليد القبلية للشعوب السامية. أما إذا وصفه بأنه خاله فمعنى ذلك أنه يتجاوز هذه التقاليد القبلية. ونجد في فترة أولى أن الميثة mythe الأوزيرية[١٣] تبين قوة المنظومة القبلية. فأقدم صياغات هذه الميثة تجعل من حورس وست ابنيْ رع: أي تجعلهما أخوين، أما أحدث الصياغات فتجعلهما عمًّا وابن أخ (أو خالًا وابن أخت). وهذا التغير رئيسي: فبدلًا من أن تجعل السلطةَ على مصر الموحَّدة لأصغر الأخوين عند موت الأخ الأكبر البكر،[١٤] تميز الأسطورة légende ابنه، مقيمة نظام الخلافة على أساس حق البكورية بين الأب والابن.

---

[١١] انظر: Franke, 1983, p. 184.

[١٢] انظر: Bell, 1992, p. 75.

[١٣] نسبة إلى أوزير (أوزيريس). (المترجم)

[١٤] تعتمد التوراة حلًّا غير هذا وذاك؛ فالابن الأصغر — محبوب أمِّه — يجرِّد من الميراث أخاه الأكبر، المفضل لدى أبيه، في أثناء حياة الأب (إسحاق وإسماعيل — يعقوب وعيسو). والمقارنة بقصة التوراة موحية بالنسبة إلى نقطة أخرى، فهي توحي بأن حورس وست هما أول «رجلين» بالمعنى المتضمن في الكلمة العتيقة rehni، مثل هابيل وقايين (قابيل)، راجع: Budge, 1911–1973, note 2, p. 64.

ولكي يقنع كاتب الأسطورة جمهوره بأن الفرع الأبوي والفرع الأمومي مهمان كلاهما بنفس الدرجة، يبدأ الكاتب بجعلهما متكاملين، مثل التمييز الذي يأخذ به العرب إلى اليوم بين: دائرة العاطفة والمحبة والتسامح (الخال، عائلة الخال) وبين ضدهما: العالم السلطوي والسياسي على نحو فائق (العم amm' عائلة العم). فغرام إيزيس يتسم في أداء دوره بسمة الرومانتيكية، وبخاصة لأن أختها نفتيس تساعدها في الخفاء، وأختها هذه هي زوجة القاتل التي شانها الخزيُ والعار. والربة إيزيس تُقدَّم على أنها نائبة أوزيريس العطوفة والمتمكنة التي صدعت بالحكم في أثناء رحلته الطويلة التي قام بها من أجل مَدْيَنَة العالم civiliser le monde، بعد أن أنشأ نظامًا سياسيًّا وأقام عبادةً دينية في بلاد الفراعنة. وهي تحس بالشفقة حيال ست Seth عندما وقع ضحية شعوذة سحرية دبرت لصالح حورس في معركته العارمة ضد عمه. وصارح ست إيزيس بحجة نهائية ليحصل على العدل فقال لها إنه «أخوه من رحم واحد»، مُنَوِّهًا بأنهما ولدتهما أمٌّ واحدة (هي نوت Nout التي تمثل السماء). ولكي تكون مرافعته أكثر إثارة للشفقة وتتخذ بمزيد من الوضوح موضعها في منظومة النسب الأمومي، يسكت عن أنه كذلك عم حورس. وعندما يسأل إيزيس لماذا «تفضل الغريب على خال ابنه»، لا يتصور أنه يصدم أخته عندما يصف ابن أخيه بهذه الصفة (وهو يجيب بنبرة منحازة للنسب الأبوي: «هل ينبغي أن يوكل المنصب إلى الخال عندما يكون ابن الميت حيًّا؟»).[١٥] أمَّا أن العم نفسه يعامل حورس على اعتبار أنه غريبٌ فشيء لا يمكن فهمه إلا إذا كان حورس تزوج غريبةً (ليست معروفةً في النص، ولكنها يقينًا من البشر وليست من الآلهة، وهي ما يبرز البعد عن الأعراف السماوية) بدلًا من ابنة خاله التي يشاركها الجد من ناحية الأم (التي لا وجود لها مطلقًا في الأسطورة).[١٦] وهكذا يكون حورس-حورسماتاوي (Horus-Horsmatawi

---

[١٥] انظر: Robins, 1979, p. 197-217. وهناك نص عند إدموند ليتش، Edmund Leach, Rain, 15. août 1976, p. 21. يدحض تفسير هذه العبارة الذي ذهب إليه بعض علماء المصريات وخلصوا إلى غلبة أتباع النسب الأمومي: ويرى أن «كل أيديولوجية تعوم في مصطلحاتها هذه القصص تبدو مغلبة دون مواربة اتباع النسب الأبوي». والحق أن هذه الأيديولوجيات تأخذ في وقت واحد بالنسب الأمومي والنسب الأبوي كما يرى فرانكه (Franke (1983, p. 331 وليس في هذا ما يثير الدهشة حيث إن الوثيقة متأخرة تأخر صراع حورس ضد ست، وهي عبارة عن تجميع للمراحل المختلفة لمنظومة قرابة مصرية.

[١٦] وهناك تفسير آخر يخطر بالبال ولكنه يخرج عن منطق الميثة ليستقر في منطق المجتمع المصري التاريخي حيث لم يكن الأبناء بالتبني — مثلهم مثل أبناء زوجة ثانية — يرثون من ممتلكات الزوجة الأولى، اللهم إلا إذا كانت هناك ترتيبات غير ذلك في وصية.

«ذلك الذي وحَّد القطرين») الموحِّد الميثي للمملكة هو مؤسسها لأنه يكون أول من فصم عروة الزواج بالأقارب إذ لم يخشَ أشد أنواع الزواج الاغترابي بعدًا.[١٧]

## (٢) قُطران ومنظومتان للقرابة

يستند النظام الفرعوني للدولة في وقت واحد على الأعمام وعلى الأخوال، نظرًا لأن مصر تتكون من مجتمعات قبَلية ومجتمعات قروية، فقد صُنعت من «قطرين» يدبر أمرهما «سيِّدان» nabawi (هما: حورس وست). والأيديولوجية الفرعونية توفيقية، توفق بين مصالح البدو ومصالح الفلاحين، ولكنها مع ذلك تميز مصالح الفلاحين غير قليل. وأصبح الزواج الاغترابي على مر الزمن، سواء عن قبولٍ أو على مضض، لغةَ المدينة المشيدة ضد لغة القبيلة الأصلية، على عكس جزء من الواقع (وقد استمر النظام القَبَلي في قلب القرى التي حفظت المنظومةَ السابقةَ على تسكين العشائر التي تكوِّنها). وبينما كانت الطاقة الحيوية مركزة في هذا المكوِّن من النفوس التي كان المصريون يسمونها «كا»، فإنها لم تكن تنتقل فرديًّا من أم إلى أبنائها البيولوجيين، بل كانت تنتقل جماعيًّا من جيل من الآباء إلى الجيل الذي يليه، منذ جاء أولُ مانح اسمٍ، هو «المؤسس الميثي mythique» المذكَّر لتسلسل الذرية وهو «تشخيص personnification استمرار قوة الحياة الإلهية عبر أجيال لا تعد ولا تحصى في حضن عائلة واحدة، فهو يربط أعضاء العائلة بعضهم بالبعض ويضمهم على خط مباشر يصعد إلى الأجداد الأولانيين» Primordiaux. وهجرة الـ «كا» الجماعية بين الأجساد التي تسكنها مؤقتًا يعيد هكذا عند كل ميلاد معجزة «الخلق» على يد إله خنثوي. ومن هنا يستطيع كل واحد أن ينسب نفسه إلى جد إلهي، وهذا شكل من أشكال الخلود (حتى وإن كان خلود «القديم» المؤلَّه في سلسلة الذرية) كما يفعل فرعون بالضبط.

وفرعون يتلقى سلطته من الـ «كا» الملكية التي يجسدها شعائريًّا عندما يُتَوَّج، وفي مطلع كل عام جديد، وإبان كل يوبيل. ويتم «النقل الميتافيزيقي» لجزء من هذه «المادة

[١٧] يقدم بادج (Budge (1973, p. 96 تفسيرًا آخر هو: أن ست أراد أن يمارس زواج السِّلفة بأن يتزوج أرملة أخيه بعد أن مات، ولكنها هربت منه لتحمل حورس. وكانت حجة إيزيس أن تعقب ابنًا «بعد وفاة أبيه»، أما حجة ست فكانت أن يكون له ابن أخت «غير شرعي».

الجينية» الثمينة من «الأب» (الإلهي) إلى «الابن» (الذي أصبح وسيطًا بين الرب وبين البشر)، في حضن «العشيرة الفرعونية المتخيلة ذات التسلسل النسلي الأبوي». وهناك ملوك كثيرون لم يكونوا ينتمون إليها بيولوجيًّا، وهو ما كان يدفعهم إلى الارتباط بها دينيًّا عن طريق شعيرة الـ «كا» الخاصة بهم، وسياسيًّا بالـ «كا» الخاصة بأبيهم وجدهم من ناحية الأب، وفي بعض الأحيان بالـ «كا» الخاصة بأب وجد بالتبني.[١٨]

تحت صورة صاحب اللوحة وهو يصلي إلى أوزيريس (فوق، إلى اليمين) نرى: في الصف الأول، من الشمال إلى اليمين، زوجته ثم أمه ثم جده من ناحية الأب: وفي الصف الثاني تحت نرى الأب يليه إخوته الثلاثة (أي الأعمام).

ونحن نقيس هشاشة الحل الوسط الفرعوني اعتمادًا على ضروب التفضيل التي تتكشف تاريخيًّا من خلال المرشحين للعرش والمصريين المرموقين الذين يسجلون شجرة نسبهم ويعرضونها في معابد أو مقصورات جنائزية.[١٩] وأشجار أنساب العائلات الملكية التي بين أيدينا — على الرغم — من حالتها المجتثة — تحفظ أثر مفهوم التسلسل النَّسَبي الأبوي. في عصر الأسرة الثالثة عشرة (وهي في الحقيقة من أصل آسيوي) تسجل لوحة جنائزية لإحدى الملكات — خايسينيبو Khaesenebou — قائمة أولاد عمومتها وتسكت عن أسرة زوجها الذي كان فرعونًا. لا تذكر خايسينيبو Khaesenebou زوجها بل تذكر بدلًا منه «عمها» وتتبعه بوالديها.[٢٠] وينطبق نفس الكلام على العائلات الليبية أو الإثيوبية حيث يتتابع الإخوة، إن لم يكن ابن أخ لهم اعتلى العرش، وهو ما يحدث أحيانًا. أما الرعامسة الذين كثيرًا ما اتبعوا حق البكورية — أي حق الابن البكر في الخلافة — فلم يشذوا عن هذه القاعدة: فكان رمسيس التاسع نفسه ابن أخ في تسلسل أبوي يرجع إلى رمسيس الرابع.[٢١] وهناك حامل لواء من الدولة الحديثة، «بطل متواضع» في الصعود الاجتماعي، يصور نفسه ببساطة وسط والديه، وزوجته وخليلته، وأولادهما، ولكن دون أن يغفل عن ذكر أحد إخوته المتوفين هم عم ذريته.[٢٢] ونجد بين الموظفين عديدًا من

---

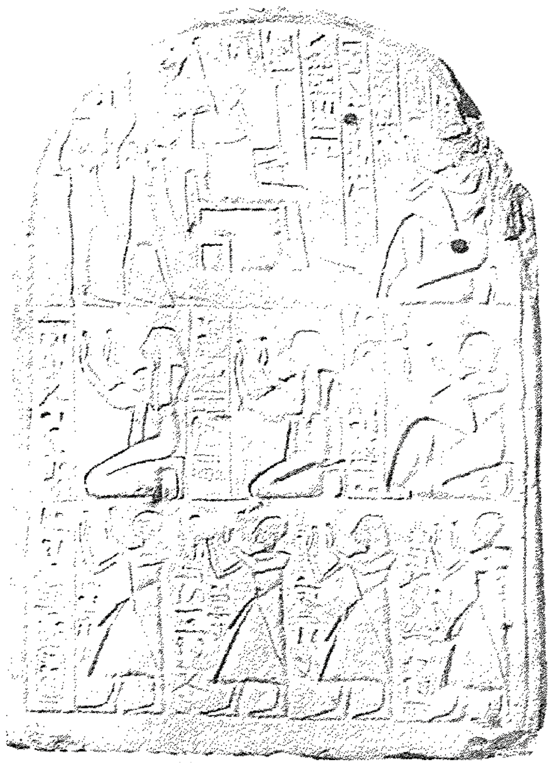
[١٨] انظر: Bell, 1992, p. 40, 70, 73.

[١٩] Chapelles funéraires.

[٢٠] انظر: Spalinger, 1980, p. 96.

[٢١] انظر: Grandet, 1993, p. 61.

[٢٢] انظر: Chevereau, 1996, p. 20–23.



شكل ١٠-١: لوحة جنائزية خاصة (مصر، الدولة الحديثة).

الممارسات تشهد على استمرار شعبية العادات التقليدية. واستنادًا إلى ألفي نص شملها تحليل لغوي انطلاقًا من ١٦٠٠ لوحة (وكذلك ٤٥٠٠ من المخربشات) نتبين أن منظومة القرابة المصرية التي ترتسم خطوطها أمامنا لا تشبه التحديد الميثي canon mythique. وهذه بعض الأمثلة: اختيرت قياسًا على درجة دقة الكلمات المستخدمة، التي كثيرًا ما يكتنفها من الغموض المفرط ما يحول دون إمكان التمييز بين الجانب الأمومي وبين الجانب الأبوي، أو التمييز بين الأجيال.[٢٣] فبينما يظهر على السجل العلوي من لوحة

[٢٣] انظر: Franke, 1983, p. 205–208 وهكذا فما زلنا لا نعلم إلى الآن هل المقصود هو العم أو الخال، الأم أو الجدة، إلخ.

حوي Huy رمز اسم حوي الأب patronyme أمام اسم ابنه، يظهر على السجل السفلي رسم اسم أبيه هو قبالة اسم عمه. وعلى لوحة أخرى،[٢٤] يرد ذكر صاحبها في آخر السطر، مثل كل واحد من أصحاب أشجار الأنساب عندنا الذين ترد أسماؤهم أسفلها. وشجرة النسب في هذه الحالة المطروحة هنا مبتورة: ليس هناك توازن بين خط النسب الأبوي وخط النسب الأمومي نظرًا لأن خط النسب الأبوي جاء التنويه به أولًا. أما خط النسب الأمومي فقد جاء ذكره في شخص الجد من ناحية الأم فقط (فالأجداد الأُوَل من ناحية الأم أُغفلوا). ثم إن الجد المذكور من ناحية الأم لم يربط بزوجته، أي الجدة من ناحية الأم — وهي نفسها لم تذكر في القائمة — بل ربط بأخيه، الخال الأكبر لصاحب اللوحة النذورية. ومن الأمور التي تثير الدهشة كذلك أن نفس الشخص يتخذ في السجل السفلي وضع الوقوف، وهو يؤدي شعائر تقديم القرابين إلى الإله، تحت نظر إخوته وأخواته الجالسين وهم يسبقون العمَّيْن. وعلى العكس من ذلك يظهر الابن — على لوحة أخرى مقدمةٍ من أب وابن معًا — ممثلًا على نحو عاطفي أجداده من ناحية الأم، ولا يمثل أخواله. وهناك مثل خامس يؤكد هذا المخطط: فصاحب اللوحة الذي أمر بنحتها يقدم القرابين واقفًا، وهو هنا أيضًا يواجه ستة أشخاص جالسين على كراسي وثيرة، الثلاثة الأول يكونون مجموعة غير متوقعة في منظومة القرابة الاغترابية، هؤلاء هم: الأب وأخو الأب وزوجته. ومعنى هذا أن الزوجة تنعم بتمييز بروتوكولي على أم صاحب اللوحة الجالسة من خلفها. وليس من شك في أن هذا التمييز يرجع إلى امتيازها المتمثل في أنها ولدت واحدة من امرأتين جلستا في المركز الأخير من السجل العلوي، هاتان الضرتان اللتان تزوجهما الرجل إحداهما على الأقل ابنة عمه (ولا يزال المصريون إلى اليوم يسمونها «بنت عم»، ويسميها علماء الأعراق «بنت العمومة الموازية على خط النسب الأبوي»).

وتمثل اللوحات الأعمام دائمًا عندما يكونون موجودين. أما الأخوال فأصبح ظهورهم يزداد ندرة، أحيانًا عند غياب الأعمام، وأحيانًا على نحو متلازم.[٢٥] ولم تتم ملاحظة هذه

---

[٢٤] وأود أن أشكر لاني بيل Lanny Bell مجددًا شكرًا جزيلًا: ففي أعقاب مناقشة مثيرة أخذ بزمام مبادرة القيام من أجلي باختيار الأشكال التي تنقل النصوص والصور الفوتوغرافية لست لوحات تدعم فرضيتي الخاصة بقدم مبدأ الزواج بين أقارب تقوم بينهم رابطة الدم. واستخرج هذه الأشكال من: D. BMHT IX et X, stèles nos 154, 161, 166, 792, 1183.

[٢٥] انظر: Robins, 1979, p. 210.

الأمور إلا مؤخرًا لأن علماء المصريات لم يهتموا اهتمامًا كافيًا بوضع الأعمام والأخوال، وهل هم من عائلة الأم أم من عائلة الأب.[٢٦]

ومع ذلك فهناك كذلك شواهد موثوقة على اتباع خط النسب الأمومي منذ الأصول الأولى، وربما كان هو أصل تغير منظومة القرابة عند العبرانيين بعد مرورهم بمصر.[٢٧] وهناك دليل إضافي على وجود حل وسط بين منظومتَي القرابة المتمايزتين، فبعد فترة هيمنة طويلة استأثرت بها منظومة الخط الأبوي، نجد أن اختيار ربط ابنٍ ما ب «اسم عائلة» أمه تواكبه ممارسة لا تزال قائمة ومؤكدة بالشواهد في الشرق الأدنى في أيامنا الحالية وتتمثل في إطلاق اسم الجد الأبوي على الابن.[٢٨] ولدينا شجرة أنساب متأخرة هي من أطول شجرات الأنساب المتأخرة التي وصلت إلينا (الأسرة الخامسة والعشرون) تحصي ثلاثة عشر جيلًا من الأجداد والجدات يُدعى زوار المقصورة العائلية إلى تقديم القرابين إليهم.[٢٩] وفي عصر الدولة القديمة يحتمل أن يكون خوفو (الأسرة الرابعة) قد بنى هرمه والقرافة الملكية بعد أن جرى دفن أمه حتب-حيريس Hetep-Herès، أول مدفونة في الجيزة. أيًّا كان الأمر فمنذ ذلك العصر ظل التوازي بين منظومتَي القرابة ملحوظًا في نقل السلطة الفرعونية بين الإخوة، أو بين الآباء والأبناء. ولو أن هرمًا تابعًا لهرم خوفو أنشئ لبيَّن كيف كان تَوَجُّه القرافة في أصلها الأول بالقياس إلى هذه المقبرة الخاصة ب «جماعة ال «كا»»، فيما يتعلق بغالبية الذكور.[٣٠] في بداية الدولة الحديثة كانت

[٢٦] لا شك في أن الخطأ في قراءة رقيمات هيروغليفية فوق شخص ذَكَر على لوحته الجنائزية فاعتبرت خطأً أنها وسيلة للدلالة على أخته بينما هي تدل على عمه: والصواب أن تكون القراءة س ن (ي) ت (ي). ف. Sn(i)t(i).f. لا: س ن ت. ف snt.f (انظر: Bell, 1992, p. 84). ويرى فرانكه Franke في دراسة رائدة نفس هذا الرأي.

[٢٧] انظر: Robins, 1979, note 3, p. 198. من الناحية التقنية تشدد التوراة على نقل الشرعية عن طريق النساء: إسحاق الذي ولد لأم أرامية نعم بميزة بالقياس إلى إسماعيل الذي ولدته مصرية؛ ورفقة لا تقدَّم على أنها ابنة بِتوئيل، ابن ناحور، وهو أخو إبراهيم، وإنما تقدَّم على أنها ابنة زوجته مِلْكة (سفر التكوين، ٢٤، ١٥). وكانت مِلْكة من قبل ابنة أحد أخوي إبراهيم، هو هاران، الذي مات صغيرًا، وتزوجت ناحور عمه، وهو ما يسمَّى زواج الأرملة (سفر التكوين، ١١، ٢٧).

[٢٨] انظر: Bell, 1992, p. 72.

[٢٩] انظر: Leahy, 1986, p. 137. والحق أن أقدم الجدات في الخط الأبوي لم تكنَّ تُمَثَّلن مصورات بل كانت أسماؤهن وحدها هي التي تذكر (ص١٤٦).

[٣٠] انظر: Lehner, 1985.

استراتيجيات المصاهرات الواقعية غالبة مؤقتًا على مثاليات قرابة الدم. ونعدُّ إبان الفترة التي تتابع فيها اثنا عشر ملكًا على العرض ما لا يقل عن اثنتي عشرة «ملكة» لا يجري في عروقهن دم ملكي، في مقابل ثماني ملكات فقط يمكنهن أن يتفاخرن بهذه الميزة.[٣١] وأمينوفيس الثالث لم يتزوج أخته، وهي أميرة مصرية نبيلة، بل فعل ما هو أكثر من ذلك إذ تزوج بامرأة من السواد، هي تيي Tiyi — ابنة أحد أعيان الأقاليم حقق لنفسه ثراء، وهو من أصل نوبي — ظلت زوجة ثانوية يحوطها الغموض إلى أن تم اكتشاف مقبرة ابنها: توت عنخ آمون. وأصبح الآن من الممكن جمع شتات سيرة حياتها. وقائمة ألقاب تيي Tiyi «تضم ما لا يقل عن أربعة وعشرين لقبًا وصفة يتسم بعضها بالندرة كل الندرة.» وتبين الأرشيفات «أنها كانت تقاسم (زوجها) السلطة السياسية»، فنراهما معًا يحيط بعضهما البعض بذراعيه، بينما كان من سبقوهما من ملوك يفضلون أن يقف الملك بجانب زوجته التي تلد ولي العهد.[٣٢] ثم ميَّز فرعون بعد ذلك ابنته ساتامون Satamon بدلًا من أن يميز أبناءه الذين سيخلفونه وإن حملوا أسماء سمينخيريع Smenkherê الذي اكتنفه الغموض وأمينوفيس الرابع المشهور. وأمينوفيس الرابع هو الذي سيتزوج نفرتيتي التي ربما كانت ابنة خاله «أيي» Aÿ. وسيعبر عن عاطفة خاصة نحو بناته، اللاتي كثيرًا ما رسمن على أشياء اكتشفت بين آثار عصر العمارنة.[٣٣] ولم يبقَ إلا أن يواكب تولي توت عنخ آمون السلطة، وعودة الأرثوذوكسية الدينية واعتلاء الرعامسة العرش ... عودة إلى خط التناسل الأبوي.[٣٤] هكذا عقَّدت الممارسة الفرعونية مبدأ حق البكورية تعقيدًا شديدًا، ذلك الحق الذي فرضته ميثة حورس؛ لأن الخلف المعين كان من

[٣١] انظر: Franke (1983, p. 67–77) ويسترسل فرانكه في «درس نقدي متفحص للنظرية القائلة بأن حق ارتقاء العرش في مصر القديمة كان ينتقل على خط أنثوي وظل هكذا حتى الأسرة الثامنة عشرة».

[٣٢] انظر: Ziegler, 1993, p. 534–535 كان أبوها يويا Youya رئيس الفرسان، مما أدى إلى وصف تيي Tiyi بأنها «ملكة الخيول». ولم يحل أصلها غير الملكي دون إقامة معبد لها في حياتها.

[٣٣] من أجل رؤية عرض كامل، ارجع إلى شجرة نسب أخناتون في كتاب Desroches-Noblecourt, 1963, p. 120-121 وفي كتاب Bell, 1992, p. 38–42 (كان توت عنخ آمون يقينًا ابن أمينوفيس الثالث وتيي Tiyi، أي إن أخناتون كان أخاه وساتامون كانت أخته).

[٣٤] نفس المرجع، ص٤١، إذا كان توت عنخ آمون قد خلف أمينوفيس الرابع — أخناتون، فمرجع ذلك بلا شك إلى أن أمينوفيس الرابع — أخناتون لم يكن له ابن. ولم يعد الرعامسة، خلافًا لسابقيهم، يترددون عن تمثيل أبنائهم في رسوم ونقوش معابدهم.

الممكن أن يكون أخا الملك أو أكبر أبناء أميرة ملكية أو أكبر أبناء زوجة عادية، أو يكون أكبر أبناء الزوجة الأولى لفرعون أو أي زوجة أخرى، وكان في استطاعته أن يشرِّع حقه في العرش بالزواج من أخته الشقيقة أو غير الشقيقة، أو بنت عمه أو بنت خاله، أو حتى أجنبية غريبة.[٣٥]

أما الشعب فقد أفصح خلال هذه الفترة كلها عن اتجاه إلى الفصل بين الإخوة الذين انعزلوا تدريجيًّا في حضن العائلات الأصلية.[٣٦] ومع ذلك فقد اصطدمت تطورات التقدم الظاهرة في الارتباط بالمصاهرة والتي شهد عليها نقل أملاك الأم إلى أولادها بنقل مهام الأب إلى الابن. وعلاوة على ذلك كانت الالتزامات الاجتماعية، والمناصب العامة، والألقاب السياسية تأتي من الأب الذي كان في مقدوره أن ينقل كذلك أملاكه لابنه، وكان الابن يتلقى من أمه الأملاك وكثيرًا ما كان يأخذ عنها اسمه الصغير. كان هناك إذن تكافؤ في الإجراءات التي تربط الشخص بعائلة أبيه، وتلك التي تربطه بقرابة أمه. وتشهد على ذلك تعبيرات متواترة من قبيل: «عائلة أبيه وعائلة أمه» في عقود الزواج؛ و«زبانية أبيه الحَفَظَة، وزبانية أمه الحَفَظَة» في النصوص الدينية. ومع ذلك ظلت عشيرة الأب موضوع إطلاقات نوعية[٣٧] في إطار مقولة تشير على السواء إلى مجموعات القرابة من ناحية الأب، ومجموعات القرابة من ناحية الأم.[٣٨]

## (٣) الأمومية ... الأبوية

حافظت المنظومة القبَلية في بلاد الرافدين على هيمنتها مدة أطول. وبينما كان التكوين la Genèse السومري يفهم نشأة الحياة على أنها ثمرة جدل عام بين ملاك الضياع

[٣٥] انظر: Quirke, 1991 وFranke, 1983, p. 73.

[٣٦] نفس المرجع، ص٣١٩.

[٣٧] نفس المرجع، ص٣١٧–٣٣٩، يتحدث فرانكه Franke عن «المعيار الأخلاقي» لخط النسب الأبوي (ص٣١٧) وعن «تفضيل خط النسب الأبوي» (ويستخدم عبارة Vater-orientiert «ذو توجُّه أبوي» ص٣٢٥) في داخل منظومة تقوم تمامًا على نظرية ثنائية النسب.

[٣٨] إذا كانت كلمة mhwt تعني عشيرة وكلمة pr تعني بالعربية «دار»، دون تحديد آخر، وكانت كلمتا whjjt و3bwt (بالعربية بيت) مجموعتين متفرعتين من خط النسب الأبوي وحده وتترجم أسماؤها عادةً بـ «قبيلة» أو «عائلة أبوية موسعة» تحمل اسم جد أول ينتسب إليه (كما هي الحال في العربية «بنو حسن» أي مجموع الخلف الذكور من خط نسب أبوي).

الكبيرة، كانت ملحمة ماردوك الساميَّة تختزل الخلق la Création إلى شجار عائلي واسع بين خطين نَسَبِيين، الخط الأبوي للماء العذب (أبسو Apsû) والخط الأمومي لماء البحر (تيامات Tiamat). قام المُنْجِبون الأولانيون بإنجاب توائم مرتين متتاليتين: أولًا ولدين ثم ولدًا Ansar وبنتًا Kisar وتزوجوا وأنجبوا أنو Anu واقترن أنو بامرأة مجهولة فأنجب إيا Ea، ابنه المفضل، وزمرةً من الأولاد المزعجين الذين أساءوا استغلال سماحة جدتهم الأولى تيامات Tiamat. وحيال عجز الخالق (أبسو Apsû) عن وضع حد لتصرفاتهم، قام الحفيد المتأخر بقتله، واستولى على سلطاته وأنجب بطل الميثة ماردوك من امرأة اسمها دامكينا Damkina (التي ربما كانت غريبة على العشيرة؟) أما جده، الذي أصبح منذ ذلك الحين ملك الآلهة، فقد أعجب به إعجابًا مذهلًا وهو في مهده، ونقل إليه كل نزواته، وأهدى إليه لعبًا صاخبة أو خطيرة، باختصار عيَّنه صراحةً ووريثًا له مما جعل أعمامه يتمردون. وحقق أحدهم وهو قينجو Qingu لنفسه نفوذًا متعاظمًا لدى تيامات، جدته الأولى، وأرملة أبسو التي انتهى أمره معها إلى الزواج بها في اقتران أمومي التسلسل اعتُبِرَ منافيًا للشرعية إلى حد بعيد مما دفع ماردوك[٣٩] إلى مقاتلتهما والقضاء عليهما، مؤكدًا هكذا انتصار المنظومة الأبوية في نقل الاسم والميراث.

ويبدو أن الاختلاف بين الميثِيَّتَيْن يعكس عن قرب شديد الواقع التاريخي فقد تحولت بابل في هذه الأثناء من نظام سياسي يحكمه رؤساء المدن إلى نظامٍ وُضِعَ تحت نفوذ رؤساء القبائل. ومع ذلك فلم تغفل القرابة البابلية الخط الأمومي. وهناك ميثة معاصرة لميثة ماردوك، هي ميثة حاراب Harab تشهد على ذلك: وتحكي عن أحداث جرت إبَّان ستة أجيال أولانية حيث قتل الأبناء أباهم وتزوجوا أمهم ثم أختهم. إلا أن السمة المتطرفة للروابط الأمومية تلين عندما تكف البنات من ناحيتهن عن قتل الوالدة التي أنجبتهن بينما يكف الابن الأخير المذكور عن الزواج بأمه ويكتفي بربط والده الذي أنجبه بالسلاسل. وفي اتجاه عكسي يحمل الرجال جميعًا أسماء أعلام شخصية، بينما تحمل غالبية النساء أسماء جنس عامة (أرض، بحر، نهر، مرعى): فالذرية تسير في خط أبوي كما يبين ذلك أيضًا التشابه بين المعركة التي يواجه فيها جايو Gaiu البحر والمعركة التي يواجه فيها ماردوك marduk تيامات-المحيط Tiamat-l'Océan.[٤٠]

[٣٩] انظر: Bottéro, Kramer, 1989, p. 604-653.

[٤٠] انظر: Jacobsen, 1984, p. 7, 16-17 ويفسر المؤلف هذه الميثة التي ترجع إلى منتصف الألفية الثانية على أنها ميثة «أسرية» حيث يجعل مؤسسو الحضارة القوى الطبيعية نهائيًّا غير ضارة بقتلها

كانت العائلات الأبوية من الناحية التاريخية تلعب دورًا كبيرًا في المدن الدول بالجزء الجنوبي من بلاد الرافدين سواء في عصر هيمنة أوما Umma، الذي جاءتنا منه[٤١] الإشارة إلى زواج بين أولاد العمومة المشتركين في الجد، أو بعد ذلك العصر بقليل في نهاية الألفية الثالثة، إبان أسرة أور الثالثة السومرية التي ترددت بين أنماط التناسل والقرابة المختلفة.[٤٢] فقد عيَّن ملكها شولجي Shulgi ابنه سوسوين Su-Suen حاكمًا عسكريًّا على أوروك وعين خال ابنه هذا واسمه باباتي Babati في نفس المنصب في ماسكان شاروم Maskan-Sharrum. ولكن خليفة شولجي Shulgi وهو إيبي سوين Ibbi-Suen ولَّى رجلًا اسمه لوجالينجاردو Lugalengardu إدارة معبد الربة إينانًّا Inanna في نيبور، وعين عمه لوجال أزيدا Lugal-Azida في معبد إنليل بالمدينة نفسها.[٤٣]

في إدارة معبد نيبور التي تولاها نسل من ذرية جد واحد هو «أور مي مي» Ur-Me-Me يقوم الدليل على الانتماء إلى العشيرة الأبوية من خلال الإشارات إلى ما لا يقل عن أربعة عشر رجلًا (وامرأة واحدة) من بينهم أربعة أبناء إخوة من ناحية الأب، ولا أحد بينهم من ناحية الأم.[٤٤] والكلمة المستخدمة في الأكادية للدلالة على «النسيب» هي «إيمو» emu، ويبدو أن لها علاقة واضحة بكلمة «عم» amm بالعربية (والعم هو أخو الأب الذي تزوج ابنُ أخيه ابنتَه، أي تزوج بنت عمه). ومع ذلك فهذه الواقعة المشتركة بين القدماء وبين الشرق أوسطيين Moyen-Orientaux لم تشد اهتمام علماء السومريات ولا علماء الآشوريات. فعلى الرغم من الشواهد لم يربطوا الألفاظ المنبثقة عن مفهوم «إيمو emu» بالمصدر «عم» amm بل بمصدر سامٍ آخر هو «حم» hamm الذي يعني بكل بساطة أسرة النسيب، سواء كانت القرابة عن طريق الزوجة أو عن طريق الزوج، سواء كان المقصود والد العروس أو

دون إخفائها. وهو يرى في التقارب بين ميثة حاراب Harab وميثة جايا Gaia وأورانوس Uranus الدليل على أمومية عامة حيثية حورية أو رافدينية فينيقية.

[٤١] انظر: Sjöberg, 1967, p. 209-210. كان السومريون يميزون فعلًا بين الأعمام shesh-adda والأخوال shesh-ama. انظر: Potts, 1997, p. 209 (جدول ألفاظ القرابة السومرية).

[٤٢] من هنا ربما أتت تلك التذكِرة بالنظام التي تضمنتها قصيدة قرضت في ذلك العصر: «هل رأيتم إنسانًا يجد له ملاذًا في غير عائلته؟ فلا تذهبَنَّ إذن إلى أصدقاء أو إلى نسيب» هذا ما تقوله الزبانية الباحثة عن دوموزي Dumuzi. انظر: Bottéro, Kramer, 1989, p. 297. عن إينانًّا في الجحيم.

[٤٣] انظر: Winter, 1987, p. 74.

[٤٤] انظر: Zettler, 1987, p. 126–130.

والد العريس، كأنما لم يعد للتمييز بين الجانبين من الأهمية أكثر مما كان لها لدى علماء المصريات. حقيقة أن اللغة الأكادية لا تميز بدقة بين أبي الزوجة وأبي الزوج، فهما على ما يبدو متداخلان في مفهوم النسيب تحت اسم «إيمو» emu. ومع ذلك فنحن عندما ننظر إلى «إيمو» emu عن كثب نجد أنه لا يضم الصهر — زوج البنت — الذي يستمر في الحياة في عائلة أبيه بعد زواجه ولا الصهر — زوج البنت — الذي سيعيش في عائلة عروسه. والصهر الذي سيعيش في عائلة عروسه يعتبر إلى حد ما مثل القاصر «الذي يتبع زوجته» أو «إيمو صهرو» emu sehru بالمقارنة بالصهر المرموق emu rahû الذي يستقبل زوجته في عائلة أجداده الأبويين.[٤٥] والشعوب التي كانت تتكلم الأكادية تميِّز بوضوح الزواج الأبوي المحلي وكانت تستخدم أيضًا كلمات مختلفة للدلالة على نمطين من الكنَّات: أخت الزوج وزوجة الأخ، حيث لا تجد اللغات الهندوروبية ضرورة للتفرقة بين اللفظة الأولى التي تنطبق على علاقة دم مشتركة واللفظة الثانية التي تشير إلى علاقة مصاهرة. ودون أن نسعى إلى جعل هذه التفرقة تناظر التعارض بين ما هو قائم في العربية بين «العم» و«الخال» (وهو ما نجده في التسميتين السابقتين في شكل «إيمو» و«كَل»)، فإن التفاعل المحيِّر للحروف الساكنة وارتباطات المعاني يدعونا إلى ألا نَقنَع بترجمة «إيمو» بـ «صهر»[٤٦] (أو «حمو») وكَلاتو kallatu بـ «كَنَّة» (زوجة الابن) (أو بـ «سِلفة»).[٤٧]

[٤٥] انظر: CDA، مادة emu. ولفظة رابو rabû تعني حق البكورة، على نحو ما نجد في التعبير أ–خ و–ك ا را–بي–وم a-hu-ka ra-bi-um «الأخ الأكبر». ويبدو أن الأصهار يخاطبون بعضهم البعض على أنهم «إخوة»، وأخو العروس الذي يعلن نفسه «أخًا أكبر» أكثر مما يعلن نفسه صهرًا، على الأقل في اللغة البابلية القديمة انظر: (Whiting, 1987, lettre 17). هل يهدف هذا إلى إنكار السمة الاغترابية للزواج ودمجه في الزواج من داخل العائلة؟ (أخو العروس واسمه أوشارشوم Ushashum يقسم لزوج العروس، صهره بيلالاما Bilalama أنه «أخوه» و«لحمه» و«دمه» anaku ahuka shiirka u damuka)، يمكن أن نجد هنا علامة دالة على أهمية وأسبقية الزواج من داخل العائلة بالقياس إلى الزواج الاغترابي عند الساميين البابليين في مطلع الألفية الثانية ق.م.

[٤٦] انظر: المرجع السابق، الرسالة رقم ١٢: بعد موت زوجها تحولت باتوم Battum نحو بيلالاما Bilalama، لا نحو ابنه أوشاشوم Ushashum لكي يساندها، وهو ما يقوم دليلًا على الأهمية التي اتخذها منذ ذلك الحين الزواج الأمومي في عائلة مستواها أعلى (على الرغم مما يدعيه أوشاشوم — انظر الملحوظة الهامشية السابقة).

[٤٧] انظر CDA، مادة kallatu، في حالة قد يمكن اعتبارها استثناءً من القاعدة — تدور حول آلهة — تدل هذه الكلمة دون غموض على ابن أخي الخالة؛ في حالات أخرى تنطبق الكلمة على الخال؛ وفي بعض الحالات على الصهر.

وإذا لزمنا التوافقات المعروفة لكلمة «إيمو» emu فمن الممكن أن تختص على نحو متباين بالزيجات بين أولاد العم من ناحية الأم ومن ناحية الأب، أو بالزيجات بين أغراب. إلا أن هناك استخدامات أخرى للكلمة تشدد على بقاء تفضيلات الزيجات داخل الأسرة غير الاغترابية. وهكذا فإن الإشارة إلى عمة للعروس بصفتها منتفعة بالتعويض الذي تتلقاه العائلة عندما تفقد بنتًا (أي قوة عاملة)[٤٨] أو الشرف الذي يتاح لزوج البنت بأن يقيم في بيت أقارب زوجته (ولا نفهم لماذا يبرز الأقارب كلفهم هذا بكرم الضيافة إذا كان هو القاعدة). أو نلاحظ أمرًا آخر، فعندما يكون لزوجة الابن التي ترملت أن تتزوج ابنًا آخر لحميها (وتلك ممارسة مشهود عليها لدى اليهود القدامى والمحدثين ويسمونها «زواج السِّلْفَة» أي زواج أرملة الابن المتوفى بأخيه ولدى بعض العرب في خمسينيات القرن العشرين)، فهذا يفترض ضمنيًّا الإقامة في الأسرة الأبوية لزوجها المتوفى. والحق أن الوضع العكسي يمكن أيضًا تصوره، أي أن يتزوج أرملٌ أخت زوجته المتوفاة. وما من شك في أننا نجد هنا دليلًا على وجود تماثلية symétrie كاملة بين نمطَي الزواج، وقد جرى التكفير فيهما على نحو منفصل، ولكنهما عوملا من الناحية القضائية معالجة متطابقة (وكان من الملائم بيان نمط كل منهما بوضوح في بند من بنود عقد الزواج، وتلك علامة دالة على أن المعادلة لم تكن بديهية تلقائية). والنص المقتطف الذي يتضمن أن عودة الصداق المؤجل إلى عائلة الزوج الذي ترك زوجته لتوِّه يواكبها إعطاؤه مهره لأولاده تسير أيضًا في اتجاه بناء تماثلي لنمطَي الزواج.

ومن الناحية المقابلة نجد أن كلمة كَلاتو kallatu — على الرغم من الاستخدامات المتباينة حسب الأمكنة والأزمنة — تدل بما لا جدال فيه على امرأة أجنبية غريبة على العشيرة؛ فالسِّلفة التي يستطيع إخوة الزوج أن يقدموا إليها هدايا ببراءة كاملة (ربما لأنها أيضًا ابنة عم مشتركة في الجد ولأنهم تربوا معها، وإلا لكان تقديم الهدايا إليها عملًا مستهجنًا) والكِنَّة التي لا تعيش في العائلة التي ولدت فيها[٤٩] والتي «تزوجت رجلًا

---

[٤٨] انظر: Westbrook, 1988, p. 101.

[٤٩] المرجع السابق، ص١٠ وما بعدها (والكلمة الأكادية هي أخازوم akhazum بالعربية = أَخَذَ). والمؤلف يستبعد الفكرة القائلة بأن استخدام الفعل أخذ ربما يدل على إتمام الزواج بالدخول وليس مجرد الاحتفال بالزواج: والرأي عنده أن التعبير ليس تعبيرًا مهذبًا مجمَّلًا عن العملية الجنسية، وإنما المقصود هو الإعلان الصريح عن التزام قضائي. وكان من الممكن أن يقف الوعد بالزواج عند حد الوعد

من اختيارها» (ولم تتزوج ابن عمها)،[٥٠] رجلًا «اتخذها» زوجةً بنقلها حقوقيًّا من رقابة الأب إلى رقابة الحمى. هذه العملية أخرجتها من عشيرتها وأدخلتها في عشيرة أخرى، بعد استرضاء أهلها بهدايا (لا بـ «ثَمَن العروس»). فهي تلك التي «لا يجوز تركها تعود إلى عائلة أبيها» أو التي يستطيع زوجها على العكس «أن يدعها ترجع إلى أبيها» (فالعائلة إذن عائلة أجنبية غريبة لأنه في حالة الزواج بين أبناء العمومة يعيش الحمو والصهر في البيت نفسه). والإغراء كبير في اللجوء إلى هذا الإجراء المتطرف في حالة ما إذا كانت الكنة لا تتفاهم مع حميها وحماتها. والادعاء بأن زوجة الابن «تكره حماها» سيبدو غريبًا إذا كان هو عمها، لأنها في هذه الحالة تكون قد عاشت معه تحت سقف واحد، ومثل هذا الادعاء يمكن فهمه إذا علمنا أن الزوج سيكون عليه في هذه الحالة رد جزء من الدوطة — التي كثيرًا ما كانت تتمثل في أراضٍ — التي دفعها أبو الزوجة (بدلًا من مطالبتها بدفع الصداق المؤجل الذي كانت ستحصل عليه في حالة الزواج بين أولاد العمومة).[٥١]

---

دون أن يتبعه شيء في اتجاه تحقيق الوعد، والعبارة الغريبة التي استخدمت وهي «يرفض أخذ زوجته امرأةً» لا يعني أكثر من أن تلك التي وعدها بالزواج لم يتم الزواج فعلًا بها (لأن العبارة الخاصة بالطلاق كانت واضحة لا لبس فيها).

[٥٠] المرجع السابق، ١٩٨٨م، ص١٠١. وهناك تمييز بين «البيبلوم» biblûm وبين الصداق المؤجل وهو الـ terhatum ويساوي بالعربية المهر، والدوطة seriktum. والمقصود أشياء صغيرة أو منتجات غذائية — وليس المقصود فضة أو ماشية — لم يكن منحها من شأن القانون بل من شأن العرف. وعلينا أن ننوِّه كذلك بشكل آخر من الدوطة أقل انتشارًا هو الـ نودونو nudunnû، عبارة عن مِلك يتم نقله بعد التيقن من خصوبة الزوجة (انظر: Martha T. Roth, 1989، وحديثها مع المؤلف في المعهد الشرقي بشيكاغو في ١٦ نوفمبر ١٩٩٠م). وفي كل حالات الانفصال أو الطلاق تتضمن العقود نقل ملكية بل وتعويض حقيقي (انظر Ichisar, 1982, p. 168: والتعويض اسمه إيزيبتوم ezibtum، ويكون مبرره أحيانًا ظروفًا استثنائية مثل غياب الزوج أكثر من شهرين عن بيت الزوجية).

[٥١] في اللغة المتأخرة بالمدينة الدولة نوزي Nuzi شمال شرق بلاد الرافدين، نجد هذا النمط من الزواج الاغترابي متميزًا عن الزواج داخل العشيرة (فهو زواج يسمونه إيريبو erîbu حتى لا يختلط بالزواج الأبوي العادي). كذلك «ثمن العروس» يحمل اسمًا متمايزًا عن الدوطة (التي تدفع أيضًا عند الزواج، ولكنها تدفع لوالد الصهر، بينما المهر المؤجل يدفع لأخي الخطيبة التي تدبر شئونه طالما ظلت عزبًا) ولهذا كان على الحمى في هذه المدينة أن يؤدي يمين الولاء إلى ملكها فيما يتعلق بممتلكات زوجة ابنه (وإذا كانت ابنة أخيه فلن تكون هناك فائدة في تفرقة الذمتين العقاريتين اللتين ستكونان في الواقع واحدة).

كل هذه الترتيبات وصلت إلينا في صورتها القضائية: عقود زواج ومدونات قوانين مدنية. وهذه علامة دالة على وضعٍ للعلاقات الاجتماعية تضاف فيه الريبةُ بين متحالفين دوَّنوا كتابةً بنود اتفاقهم إلى الثقة بين أقارب الدم المطيعين لقانون الشرف. ولهذا فإن اختيار نظام أبوي أو أمومي يعتمد على الحظ والصدفة أكثر مما يعتمد على المبادئ الكبيرة. والعامل الحاسم هو في الواقع العمر الذي يموت فيه أبا العروسين: فطالما كان الأب على قيد الحياة فأملاكه لا يمكن تقسيمها وزوجة ابنه تأتي للسكنى عنده. ويقدر متوسط السن الذي يتحرر فيه الابن بثلاثين سنة بدلًا من عشرين سنة على الأكثر بالنسبة إلى البنات،[٥٢] أي إن العديد من آباء العرسان يموتون في نحو الستين. عندئذٍ يستطيع أولادهم أن يتصرفوا في ممتلكاتهم كما يشاءون ولهذا فهم يناقشون مباشرةً بنود عقد زواجهم مع أبي الخطيبة الذي يكون في قوته لا يزال لأن ابنته أصغر سنًّا من الخطيب نظرًا لفارق السن الذي يعتبرونه معقولًا بين زوجين.[٥٣] وهكذا نلاحظ تضافرًا محتومًا لمنظومتي الزواج، أكثر مما نلاحظ حلول نموذج زواج أمومي محل نموذج زواج أبوي يقوم على علاقة دم مشتركة.[٥٤]

---

[٥٢] انظر: Martha T. Roth, “Age at marriage”, 1987, p. 715–747. تشمل العينة المدروسة ١٧٥ رجلًا و١٧٥ امرأة تربطهم علاقة زواج عاشوا في الحضر أو في الريف في القرن السابع ق.م. وما بعده.

[٥٣] وأم الخطيبة كذلك التي كانت تتزوج في سن ١٦ أو ١٨ سنة من المتصور أنها كانت أحيانًا في سن صهرها عندما تعطيه ابنتها الكبرى، وهو ما لا يقوم دليلًا على تجمع جديد تحت سقف واحد (عن رأي مخالف انظر نفس المرجع المذكور في الملحوظة الهامشية الأخيرة ص٧٤٧، وتقدر مارتا روت Martha T. Roth أن سن أم الخطيبة كانت بصفة عامة بين ٤٥ و٥٠ سنة). وبينما كان لأم الزوجة زوجها وكان من الممكن أن تبقى معه بعد زواج أولادها، كانت أم زوج البنت أرملة شابة سنها بين ٤٥ و٥٠ سنة، وكان عليها أن تستمر في الحياة مع ابنها وزوجته في بيتها الذي لم يكن هناك ما يبرر طردها منه بعد موت زوجها أو زواج ابنها. والتكرار المحتمل لهاتين الحالتين من المحتمل أنه أدى إلى تحديد توسع المسكن الأمومي المحلي. أما فيما يتعلق بالنساء الأرامل (ألماتُّو almattu) فيصح أن نضيف أن عددًا منهن كان مهرهن المؤجل يحميهن من الطرد (فقط كان البيت ملكًا لهن) بينما كانت أخريات يدخلن في صراع مع أخي الزوج المتوفى حتى يبقيهن في البيت. انظر: Martha T. Roth, 1991–1993, p. 25-26.

[٥٤] والشخص الذي يلعب أكبر دور بعد أبوَي الخطيب والخطيبة، عندما يكون الأبوان قد توفيا كما يحدث في كثير من الأحيان، هو الأخ الذي نجد شهادته أو موافقته مذكورة غالبًا في النصوص القضائية المتصلة بالدوطة أو الصداق المؤجل، والخطوبة والزواج والطلاق. وقد كشف سيفيل (1983) Civil عن دور أخي الخطيبة في نص ميثي سوميري. أما أن قلة من النساء فقط تظهر في هذه الوثائق فهو ما لا

وهناك براهين أخرى منها: اختراع ثمن الدم والتعامل مع جريمة الشرف. فعندما يكون الحفاظ على عشيرة الأب معتمدًا على التضامن الذي يلتزم الرجال بتقديمه في كل الظروف إلى كل من يحتاجون إليه، فإن قانون العقاب من نوع الجريمة ينطبق على كل الجرائم، إلا إذا قبلت عائلة الصهر أن تدفع عينيًّا (في أغلب الأحيان ماشية) أو فضة (بناءً على تحكيم الشيوخ). وتفترض فكرة هذا التعويض ذاتها وجود شكلٍ من التحالف مع أجانب أغراب ورفضٍ لدائرة الانتقام الجهنمية. ولكننا نلاحظ في المقابل أن قيام الإنسان بنفسه بتحقيق العدالة لنفسه انتقامًا من قريب بريء للمذنب، وغسل شرف الرجال عن طريق قتل نسائهم أو من أغروهن، يقوم علامة دالة على رفض هذا التحالف وعلى العجز عن اكتساب القدرة على التحكم في الذات وهو ما يتطلبه نسيان الخطايا المرتكبة والضرر الناجم عن ألوان من السلوك تعتبر «شائنة».

والقصة التوراتية تفيد في هذا المقام أيضًا. فهي تحكي عن يعقوب الذي ضرب خيامه على مقربة من مدينة شكيم وهو يعلم أنه لا يستطيع أن يستقر فيها، وأن يتمدن إلا إذا قبل التحالف مع متمدنين، أهل مدينة. وأتيحت له الفرصة متمثلة في عاشقٍ عشق ابنته، هو أمير جميل في مقتبل العمر، قَبِلَ أن يعترف به صهرًا عندما عُرضت عليه تسوية زواجية، فقد عرض عليه أبو هذا الأمير الذي يعيش عيشة ذهبية، والذي جن بالبنت الجميلة «دينة»، أن يتزوج ابنه من البنت. ولو كان هذا الزواج قد عُقد لرَبَطَ كذلك البدو الآراميين والحضريين الكنعانيين معًا في لحظة فريدة للتوفيق بين أساليب الحياة، ولقد فتن هذا الزواج الكنعانيين أي فتنة حتى إنهم قبلوا شروطه المبدئية (وهي اعتناق دين يعقوب والختان). ولسوء حظ يعقوب وأهله أن اثنين من أبنائه هما شمعون ولاوي غسلا شرفهما بأن دخلا ليلًا مدينة المذنب: فقتلاه بالسيف وقتلا أباه «وكل

---

يمكن أن يكون له إلا أحد تفسيرين: إما أن يكون الإخوة، متزوجين أو غير متزوجين، يستمرون في الحياة في نفس الأسرة الموسعة في حين تخرج الأخوات، إلى بيوتهن الجديدة، أو أن الوالدين كانا يفضلان الأبناء تفضيلًا ملحوظًا، وكانت بناتهما لا يتجاوزن في كثير من الأحيان سن الطفولة الصغيرة. ويبقى من هذا كله شيء لا يستهان به وهو أن الأبناء الذكور دائمًا مميزون على نحو ما تبين نصوص الوصايا المثيرة التي وجدت في إيمار Emar ونوزي Nuzi، والتي «يتبنى» فيه أبٌ ابنته «على أنها ابن» لكي يستطيع أن يورثه ممتلكاته حافظًا إياها بهذه الطريقة في حضن الـ «بيت عب» bêt-’ab العشيرة الأبوية. انظر Ben-Barak, 1988, p. 87, 92, 93. والحق أن تَبَنِي صهرٍ على أنه ابن عندما لا يكون لدى الإنسان سوى بنات لا يحمي المتبنى من نقل الأملاك إلى عائلة زوج البنت (ص٨٩).

ذكور» المدينة، واستردا أختهما «دينة» ورجعا بها من حيث جاءا. وعادت عائلة يعقوب مرة أخرى محكومًا عليها بأن يهيم ناسها على وجوههم في الأرض يعيشون حياة البدو الرحل وبأن يسمعوا توبيخ كبيرهم (يعقوب موجهًا الكلام إلى ابنيه: شمعون ولاوي): «كدَّرتُماني بتكريهِكُما إياي عند سكان الأرض». وكان يعقوب يعرف بالفعل إلى أي حد يضر التصرف الأهوج الذي تصرفه ابناه دون تفكير باستقرار العشيرة، على الرغم من اتفاقه مع التقاليد «... لأنه (الأمير الشاب) كان قد نجس دينة أختهم. فقالوا لهما (الأمير وأبيه) لا نستطيع أن نفعل هذا الأمر أن نعطي أختنا لرجلٍ أغلف، لأنه عار علينا.»[٥٥]

ونحن نعرف في المقابل حالات تسوية ودية حددت نوع وقيمة التعويض الذي قُدِّم إلى عائلة الضحية. هناك لوحات آشورية في القرن السابع ق.م. تذكر هكذا الإجراء المتبع في حالة القتل لمنع كل انتقام شخصي خاص. يقوم أبو القاتل بالإقرار بذنب ابنه ملتزمًا أمام مسئولين رسميين من القصر يمكنهم أن يؤكدوا ذلك علنًا بأن يدفع لأقرب قريب للضحية مبلغًا من المال يتحدد إما بالاتفاق المتبادل، وإما بعد التشاور مع الشيوخ (شيوخ القبيلة أو القرية). وفي أرشيفات نينوى وثيقة تسجل المسئولية الجماعية لعائلة المذنب وتحدد تعويضًا «سارتو» sartu عن الدم المسفوح، ويظل هذا التعويض مفروضًا على والدي المذنب حتى لو مات قبل تنفيذ العقوبة عليهما. وتبين إحدى اللوحات أن هذا الالتزام كان يمكن اتخاذه حتى إذا لم يكن أقارب المذنب يعلمون أين يجدون أقارب الضحية: في هذه الحالة كان شيوخ القرية يعلنون على الكافة أن أقارب الضحية سيحصلون منهم على التعويض إذا تقدموا إليهم. ويتم الإجراء أمام موظف يقوم بدور الشاهد في حالة نشوب نزاع، وتحفظ الوثيقة في مكان رسمي يمكن للجميع الرجوع إليها فيه، والوثيقة تحل أقارب الضحية من كل إجراء آخر (العقاب الشخصي الخاص، المطالبة بتعويضات أكبر)؛ والوثيقة تخرق بشكل واضح وعلني صريح تعاليم «قانون» القصاص — العقوبة من نوع الجريمة — (فليس من الممكن إعطاء حياة في مقابل حياة أخرى). وعندما لا يتم دفع ثمن الدم، فإن القاتل، وقد نبهه أقاربه لكي يحترس من انتقام شخصي خاص يتعرض له في أثناء المفاوضات، تُعدمُه السلطات القضائية العمومية. وأخيرًا — بغية وقف عجلة الانتقام — يمكن أن تقوم قرية كاملة متضامنة بتحمل الدية عن القاتل إذا لم يكن أقاربه

٥٥ انظر: التوراة، التكوين، ٣٤. وانظر كذلك Stager (1985) حيث نجد جدولًا كاملًا للقرابة في تاريخ إسرائيل.

قادرين على ذلك بأنفسهم.[٥٦] هذه النوعية من الأمثلة تشهد على استمرار بقاء المنظومة الأبوية حية (والعلامات الدالة عليها هي قانون القصاص — العقوبة من نوع الجريمة —، والمسئولية الجماعية للعشيرة)، وعلى إعداد إجراء مكتمل الصياغة، تعتمده الدولة، من أجل حل الصراعات بين أسرة الأصهار أو القرى.[٥٧]

فليس من الضروري إذن السعي إلى إثبات أسبقية محتملة للأمومية. ومع ذلك فقد قامت عالمة في السياسة بهذه المحاولة، وهي باتريتسيا شبرينجبورد Patricia Springbord. والرأي عندها أن «مولد دولة في الزمان السحيق لم يتخذ مفهوم تكوين منتدى أخوي من المحاربين الذكور الذين كانوا يمضون حياتهم في حملات عسكرية لا تنتهي» بل مفهوم «صراع من أجل الميلاد»، «صراع ملوك ضد أمهاتهم اللاتي كن وحدهن يملكن القدرة على الإقرار بقرابة شرعية». وترى أن الأبناء حاولوا تقليد خصوبة والداتهم بإنشاء مؤسسات وصروح بدلًا من إنجاب نساء ورجال.[٥٨] لا ريب في أن دلائل الصبغة الأنثوية للشعارات الملكية أو الإلهية (التاج، الخرطوشة، العرش، القرين أو «كا» الملك) مثيرة للفكر، ولكنها لا تثبت حقيقة هذا الزعم. لنأخذ العلامة الدالة على القرين الروحي لفرعون (ذراعان مرفوعتان إلى أعلى)، وجسمه الخالد والإلهي المنتقل من ملك إلى ملك منذ حورس على عكس جسمه الفاني والإنساني. هذه العلامة تأتي من مصدرين: أحدهما مذكَّر وقَبَلي (الراعي المتعبد، وهو يحمل أو لا يحمل حَمَلًا) والمصدر الثاني مؤنث وحضري (الأمة الحامية، التي نرى صدرها في بعض الرسوم أقل أسلبة stylisés مما نراه في البعض الآخر).[٥٩] وفي إطار الافتراض المحض، يمكن القول بأن المفاهيم السياسية

---

[٥٦] انظر: Martha T. Roth, “Homicide …”, 1987, p. 360–363.

[٥٧] حوار أجريته مع مارتا روت Martha T. Roth في المعهد الشرقي بشيكاغو في ١٦ نوفمبر ١٩٩٠م. فالسياق إذن هو الذي يحدد معنى كلمة «إيمو» emu أو كلمة «كالاتو» kallatu. ومن هذا المنظور يجب ألا ننسى أن مدة زمنية تزيد على ألف عام تفصل بين بابل في زمن الملك حامُّورابي وبابل في زمن نبوخذنصر.

[٥٨] انظر: Springbord. Royal Persons, 1990, p. 3–7. والاقتراحان المقدمان من الممكن أن يكونا صادقين كلاهما: الاقتراح الأول في التاريخ — الذي كتبه الرجال؟ والاقتراح الثاني في الميثولوجيا — التي تحكيها النساء؟

[٥٩] نفس المرجع، ص٩٢–١٠١. وتؤكد شبرينجبورد Springbord أن راعي الألفية الخامسة ق.م. كان امرأة تلبس مئزرًا (أما كان المئزر الثوب المشترك بين الجنسين في ذلك الزمان) ثم أضيف الحمَل بعد

المؤسسة على فكرة الرينيسانس (= الميلاد مرة أخرى) لم يكن في مقدورها أن تتخذ بمثابة أشكال شعبية إلا ظاهريات الميلاد الـ «نيسانس»، وأسبابه، ومستتبعاته: الأعضاء التناسلية (الـ «كا» في آنٍ واحد ثور ورحم أو مشيمة)، حَمْل، حبل سُرِّي (حبل أوزيريس السُّري نُقل إلى حورس وخلفائه الذين رمز إليهم بحبل زخرفي من الزهور)[٦٠] أو بآلة موسيقية ذات أوزان معادلة متلابسة،[٦١] رضاعة (في المواضع التي خصصت للرضاعة في المعابد والتي تبين إنسانًا تتبناه العائلة الإلهية، وتبين بصفة خاصة عودة هذا الإنسان إلى براءة الطفولة في لحظة تتويجه).[٦٢] ولقد أسرف البطالمة في استغلال هذه الكناية حيث وضعوا الربة المشخصة للقمر حتحور Hathor في وضع يوشك أن يكون مساويًا لوضع الإله رع (وكانت حتحور قد أصبحت في عصر البطالمة زوجة حورس). وهكذا كانت العودة إلى العالم الأوزيري، الليلي، الأنثوي، الحسي تتم بعد لفَّة من خلال العالم الآموني، الشمسي، الذَّكري، المتصلب. كل هذا صحيح، ولكنه لمكن تفسيره بالحاجة إلى أنسنة شعيرة قدسية فرعونية أصبحت مجردة تجردًا مفرطًا، كما يمكن تفسيره بإعادة اكتشاف المبدأ الأنثوي الأصلي.

ذلك لكي يطابق الصور التي تصور الإغريق ثم المسيحيون عليها الراعي الصالح الذَّكر (انظر الشكل ٣، ص٩٢، المأخوذ من Budge, 1961؛ وانظر اللوحة ١٣، ص١٧٢ ومستنسخات الرسوم المحفورة الرعوية المصرية ص٩٥). فلماذا لا نقبل بأن المرأة قبل التاريخ التي تمسك ثديًا في كل يد (الشكل ١٠١) والرجل الذي يقدم حمَلًا يؤديان كلاهما نفس الوظيفة المخصبة في نفس اللحظة؟ ومن الممكن أن يكون هناك مفهوم مختلف عن المنظور لدى الفنانين المصريين هو الذي يجعلنا نرى حركة عبادة للابن أو للأم بدلًا من أن نرى الإحاطة بجسم ما بمبدئه الحيوي (الـ «با» ba، لا النفس بل حيوية كل كائن بشري منفرد، التي ربما لم تخدمه) الذي بدونه يستحيل إلى مجموعة من الآليات (انظر: Bell, 1992, p. 50–66).

[٦٠] المرجع السابق، ص١٥.

[٦١] تعقد شبرنجبورد مقارنة طريفة بالثقافات الأفريقية الحديثة. على الرغم من أشكالها المذكَّرة وشواهدها الأبوية فإن العود مرتبط بالربة حتحور (التي تقمصت إيزيس) رمزًا للأمومة، وهو أمر يرجِّح هيمنة المبدأ الأنثوي أقل مما يرجح التوازن بين المبدأين الأنثوي والذكَري.

[٦٢] انظر: Bell, 1992, p. 60 ومنطق هذه الحجة يمكن أن يكون ما يلي: ما دام الأطفال يتغذون على لبن الأم فإن البالغ عندما يشرب اللبن يكون شربه اللبن علامة دالة على أنه يعود إلى حيث يصبح طفلًا قبل أن يولد مرة أخرى باعتباره فرعونًا. ورضاعة فرعون لبن الربة الأم في الماميزي mamisi الجدار المشترك في صرح ثقافي كبير قد يكون نموذج مقصورات التعميد baptistères أو نموذج طقوس التعميد في طوائف «المولودين مرتين».

## (٤) أوقاف خيرية

بقي المبدأ الذَّكري مهيمنًا على الحياة الاقتصادية. يشهد على ذلك نظام دوائر الأوقاف الخيرية المخولة استقلالية مالية والتي كانت دخولها تخصص لرعاية المعابد المصرية أو الرافدينية على مدى عدة أجيال، بل عدة قرون. وقد سبقت هذه الأوقاف الخيرية المصرية والرافدينية القديمة بما يزيد على ألفي عام القواعد المحددة لاستخدامات الأملاك الموقوفة في العالم الإسلامي (أوقاف، حبوس)[٦٣] في إحداث نتائج مشابهة في الواديين: وادي النيل ووادي الرافدين. وخلاصة القول ببساطة إن الأوقاف الرافدينية تفتت بسرعة تزيد على سرعة تفتت دوائر الأوقاف المصرية نتيجة لتضاعف أعداد المستحقين الذين كانوا يستخدمون بنيَّةٍ طيبةٍ الموارد العامة من أجل أهداف خاصة. في هذه المنظومة الذكية كان أعضاء سلك الكهنة يقومون بجمع نسبة كبيرة من القرابين التي تقدم إلى الآلهة رمزيًّا، يجمعونها بعد تقديمها، ثم يعيدون توزيعها على ذويهم. وكانت النسبة تزيد بمرور الزمن، بينما كانت ذرية الموظفين الرسميين القائمين على الوقف وعلى عوائده المشاعة يتضاعف عددها جيلًا بعد جيل، ولهذا أصبحت موارد الأوقاف بمرور الوقت غير كافية لإطعام من يعتمدون عليها.[٦٤] وتحولت منظومة الوقف بصراحة زائدة إلى تغليب المحسوبية والمحاباة، ولم يعد المنتفعون بها عائلات حقيقية، بل «عائلات» بالمعنى المعروف في صقلية، أي عصابات أو رُبَّاطيَّات عصابية.

## (٥) إعادة توزيع

ليس من شك في أن هذه الآلية اخترعت منذ القرن السابع عشر ق.م. في بلاد الرافدين قبل الأسرات، وفي مصر إبان الدولة القديمة. وهناك نص من نصوص مدينة لاجاش

---

[٦٣] المقارنة واضحة وصريحة عند جيبسون وبيجس Gibson, Biggs (1987, p. 3) اللذين يجدان مقاربة بين «العائلات الكبيرة» السومرية أو المصرية وبين «العائلات الكبيرة» العثمانية التي كانت تدبر متطلباتها عن طريق إدارة أوقاف نالت أملاكًا موقوفة لا تباع يسمونها بالتركية vakef، كذلك المقارنة واضحة وصريحة عند تسيتلر Zettler (1987, p. 31) الذي يجد قرابة بين المنظومة الرافدينية وبين الوقف الأهلي، وهو الوقف الخيري الإسلامي الذي توقفه العائلات.

[٦٤] في حالات أخرى نجد أن جهاز الموظفين الرسميين أخذ يتناقص توقعًا لفقدان موارد أو نتيجة لوضع سياسي غير مستقر، ونجد أن الوقف اختفى لعدم وجود السدنة الذين يخدمون تأدية الشعائر.

السومرية يذكر ضيعة مساحتها ٦٦ كيلومترًا مربعًا تخص معبد Ba-u ثلثاها مزروعان. وقسمت الضيعة إلى ثلاثة أقسام: أراضٍ مخصصة لصيانة المعبد؛ وأراضٍ مخصصة فرديًّا للقائمين عليها والمزارعين والفنيين لتمكنهم من المعيشة، دون أن يكون لهم أن يغيروا تخصيصها أو أن يورِّثوها؛ وأخيرًا أراضٍ لهم أن يستثمروها (في مقابل توريد جزء من الريع إلى الخزينة الكهنوتية). وكانوا ينتفعون بعائدها كله، دون أن يكون لهم أن يبيعوها ولا أن يضموا إليها شيئًا بالشراء. وفيما عدا السكنى الخاصة، لم يكن لهم أن يعرضوا في الأسواق إلا حقوقهم في الري خشية أن يتسببوا في إحداث تفاوتات في الثروات تمس الأحوال القائمة بين عائلات العاملين الملحقين بالمعبد.[٦٥] وأدخلت تحسينات على هذه المنظومة في أواخر الألفية الثالثة ق.م. فقد أنشئت مجاورة من الشقق الخاصة ملحقة بمكاتب معبد إينانًّا Inanna في نيبور Nippur لسكن أسرة رئيس الإدارة. وكان رئيس الإدارة يملك سلطة حقيقية على إدارة المؤسسة الدينية: وكان يوصف بأنه «الوجه العام» للمعبد، وكانت له شخصية اعتبارية أمام القضاء، فكان يوقع العقود مع الموردين وإيصالات استلام التوريدات. أي إنه كان مسئولًا عن كل تصرفاته المحاسبية على موارد المعبد وربما على أملاكه الخاصة. وتحسبًا لهذا الاحتمال كان يتسلم أراضيَ يؤجر منها بضعة هيكتارات (٣٫٥ هيكتار من ١٧ في حالة لدينا وثائقها المؤكدة).

وكان يمكن أن تعتبر تلك علامة دالة على بيروقراطية حديثة جدًّا، لو لم تتح له إمكانية توريث منصبه وممتلكاته إلى أولاده وعائلاتهم. في حالة «أور مي مي» Ur-Me-Me ظل تراث المعبد ينتقل بالتوريث على مدى خمسة أجيال في العائلة نفسها التي كبرت واتسعت. ونجح طاقم الموظفين، المنتمين إلى العائلة المحدودة لرئيس الإدارة انتماء قرابة، في التدخل دون تخويلٍ رسمي طوال قرن من الزمان في إدارة شئون الأرض والإشراف على فتح أبواب المعبد وتوقيع العقود الخاصة مع المورِّدين المعهودين واستخدام عمال زراعيين. بل إن بعض الأقارب البعيدين كانوا يتصرفون بالتفويض نيابةً عن رئيس الإدارة في الأسواق العامة، ومنهم من جادلوا في المساحة المخصصة للزراعة التي كان لهم أن يستغلوها بحرية أو طالبوا بنصيب في موارد الضيعة اعتبروه من حقهم. ولم تكن هذه الموارد قاصرة على مردود الأراضي وقطعان الماشية في الضيعة الموقوفة، ولا على بيع المنتجات الحرفية للحجاج، وهي المنتجات التي كانت تنتجها الطوائف الحرفية

[٦٥] انظر: Diakonoff, 1974, p. 6–10.

المحلية الملحقة بالمعبد، بل كانت تتضمن ضريبة تدفعها الدولة حسب منظومة «بالا» bala وكانت تصل إلى ستين بالمائة من محاصيل الحبوب التي تحت يد الدولة (عندما كان حاكم المدينة يعمل على الإسراع في التوريد ويسلم المستحقات في المواعيد المقررة). وعلى الرغم من الصراعات الحتمية حول حقوق الملكية أو الاستغلال، كان تماسك هذه المنظومة من القوة بحيث بقيت بعد أسرة أور واحتفظ الخلف وحلفاء «أور مي مي» Ur-Me-Me بإدارة المعبد في زمن أسرة إيسين Isin التي تلتها.

وفي أحضان نظام كان في ذلك الزمان شديد المركزية، لم تتمكن العائلة المالكة والموظفون الكبار المرتبطون برباط القرابة من منع ظهور منظومة إعادة توزيع مستقلة. فلا تحصيل ضريبة الدولة التي كانت على أية حال تمثل رافعة لا يستهان بها في الإشراف على مثل هذا النوع المستقل من مصارف الحبوب، ولا فرض ضريبة على الدخول المتزايدة لموظفي المعابد،[٦٦] كانا كافيين لتحقيق توازن موارد المؤسسة العائلية المتزايدة. كانت منظومة الـ «بالا» التي تمنح الحبوب على سبيل الهبة تُخزن أو تحول إلى منتجات أخرى لأن هدف الوقفية الخيرية ذاته كان يتمثل في ضمان استمرار الخدمة الدينية في كل الظروف بفضل احتياطيات المعبد وموارده الخاصة. فإذا عجزت الدولة عن الوفاء بالتزاماتها المالية فلم تدفع للمعبد الدعم الموعود اللازم لعمله، كان جهاز الموظفين يستخدم المقدم الذي حصلته الخزينة على دخل الأملاك الداخلة في الدائرة؛ ذلك الدخل المتولد عن عمل الأسرة.[٦٧] وكان هذا الإجراء يمنح جهاز الموظفين نوعًا من الثقة بالنسبة للتعيينات القادمة، والتي تسمح للعائلة المتسعة بـ «احتكار» بعض المناصب في داخل الحكومة المحلية وبالاشتراك في مداولات مجلس شيوخ المدينة.[٦٨]

والظاهر أن مصر إبان الدولة القديمة وصلت على نحو أفضل إلى ضبط إدارة المعابد الجنائزية الملكية. وكانت هذه الإدارة تحقق لكبار موظفي دوائر أوقافها من الموارد ما

[٦٦] انظر: Steinkeller, 1987, p. 30.

[٦٧] انظر: Zettler, 1984, p. 446.

[٦٨] نفس المرجع، ص٤٢٠. كثيرًا ما كان كبار الموظفين المحليين مرتبطين بعضهم بالبعض برباط القرابة. في مدينة رافدينية أخرى هي «بورسيبًّا» Borsippa، ولكن في وقت متأخر — في العصر البابلي المحدث — كان ستة من المحافظين «شاكين تيمي» Shâkin Têmi وستة من مسئولي المعابد «شاتامو» shatammu الذين ظلوا يمارسون وظائفهم نحو نصف قرن، من ثلاث عائلات كبيرة (Frame, 1984).

يمكنهم من تأدية مهامهم تأدية سليمة، وإن لم تكن هذه الموارد تكفيهم لوضع أساس تقوم عليه سلطة منافسة. وكانت مساهمة الدولة يضمنها مردود استغلال أراضي الأوقاف المتحقق عن طريق تتابع دوري للموظفين الذين كانوا يقسمون إلى خمسة فرق، كل فرقة phyles منها تنقسم إلى مجموعتين، وكان العدد الكلي للفرق عشر فرق، أفرادها بين ٢٥٠ و٣٠٠ فرد، تخصص كل واحدة منها شهرًا في العام لخدمة الشعائر. ويبدو أن خدمة الشعائر التي كانت تجري طبقًا لـ «جدول الخدمة» الشهري، كانت كاملة جدًّا (دورة حراسة، جرد، رصد سماوي على الأرضية لتحديد الساعات وأحيانًا الأيام الملائمة للشعائر، إنجاز الشعائر اليومية حول المقبرة الملكية — إراقة الخمر والزيت، ورش النطرون على تماثيل الملك الخمسة لتطهيرها قبل كسوتها — نقل المشاعل المضيئة والقرابين المقدمة للميت إلى المعبد، تقديم القرابين على لوح مرتين يوميًّا، لوجبتيه؛ وجبة الصباح ووجبة المساء، إدارة المخازن، العمل في المذبح أو في دولاب الفخراني، إلخ).[٦٩]

وكانت خدمة الأوقاف الجنائزية لملك سابق تعتبر شرفًا يسعى إليه أقرب أقربائه ممن خلفوه. هكذا كانوا يأتون من سلك الإدارة وسلك الخدمة الشخصية للملك (رؤساء الأطباء، مصففو الشعر، الحلاقون، مقلمو أظافر القدم، المغنون، عازفو الناي، الكهان القراء، رؤساء الغرف، أمناء المخازن، الطهاة، الشواءون) أو من مكتبه الملكي (الأمين الخاص، مسئول المراسلات، أمين المحفوظات، القائم بالأعمال بل والوزير).[٧٠] وكانوا على سبيل المكافأة العينية يحصلون على «أنصبة من القرابين» يقدمها القصر في مقابل «إسهاماتهم» الخاصة (كانوا يسمونها «إنج» inj وهي قريبة من العربية «إنتاج»). وكان بعضهم يستولون أيضًا على إنتاج أراضي الوقف ويتصرفون فيه كما يحلو لهم إذا أرادوا ذلك في أثناء الشهور التسعة التي لم يكونوا فيها قائمين بالخدمة في المعبد. وليس من نافلة القول أن نذكر أن واحدة من طائفتي «الكهنة» المؤقتين الأكثر عددًا كانت طائفة «المستغِلِّين الزراعيين» على الرغم من أن واجباتهم ربما لم تكن بعيدة بعدًا كبيرًا عن المهام التي يتولاها «خُدام الرب» (باستثناء ملحوظ هو استثناء أعمال النقل بالسخرة المرتبطة بالتوزيع التجاري للمحاصيل أو بالتناثر الجغرافي لأملاك الدوائر).

[٦٩] انظر: ص١ و١١ وما بعدهما ثم الصفحات ٢٠٧–٢٠٨ و٥٣٧ و٥٤٣ و٥٧٣ في كتاب (Posener-Krieger 1972).

[٧٠] المرجع السابق، ص٣١٧–٣١٨، ٣٨٤ وما بعدها.

وتحقيقًا لهذا الهدف كان يساعدهم بعض شباب العمال، ربما كانوا صبية متدرجين ورثوا هذه المهمة الكهنوتية عن آبائهم.[٧١] وحتى لا يتعرض أحد للغبن، كانت المنظومة تنص على تسجيل دقيق في دفاتر الحسابات يتضمن بيانات عن اللحوم والفاكهة والحبوب «التي يوردها كل فرد» أو التي توزع على كل واحد. وهنا نلاحظ حرصًا على موازنة الحسابات «ح س ب hsb» بدقة: فكان التسجيل يميز الوارد والمنصرف والمتبقي والمرحَّل.[٧٢]

وقد نهضت المنظومة على مدى عدة أجيال برعاية طقوس التقديس الجنائزية للملك المتوفى، وضمنت في الوقت نفسه للملك الجالس على العرش أن المقربين الحميمين لن يكوِّنوا في الخفاء قاعدة سلطة دائمة. فلم يكونوا قابضين على المُلْكية الكاملة للموارد الهائلة التي يشرفون عليها، بل كان عليهم أن ينزلوا عنها على التوالي وكانت المدفوعات القادمة من القصر ترتهن بإرادة موظفين آخرين، ولم تكن حالات تأخير التوريد أو نقصه نادرة الحدوث. يضاف إلى ذلك أن الرجوع في تمويل لم يكن مشمولًا بضمان، كذلك كان من الممكن أن يقوم أعضاء فرق أخرى بتجاهل أعمال عقارية أو بالإبلاغ عن تجاوزات سابقيهم المباشرين (ذاكرين فقدان كتلة مكورة من البخور أو المساس بأدوات على نحو يحط من قدرها فتكون «مرقعة أو مخرمة أو مخربشة»، مثل صندوق الاستيراد الذي أحاط به الكثير من القيل والقال في محضر وصف الوضع القائم الذي دوَّنه فريق عمل عندما تقرر استخدامه).[٧٣] وأخيرًا نذكر أن الأرباح التي تحققها كل دوائر الأوقاف كانت تدخل بدقة في النظام المحاسبي بالإدارة المركزية — وهو ما مكَّن الدولة القديمة من تفادي ظهور درجاتية — هيراركية —[٧٤] كهنوتية تنافس الدرجاتية الإدارية.[٧٥]

---

[٧١] انظر: Ann M. Roth, 1987, p. 136–137.

[٧٢] انظر: Posener-Krieger. 1972, p. 317–318, 329. ونقرأ عن الحسابات التي كانت تسجل بحرص متزايد، كما يظهر ذلك عندما يشغل اثنان من المحاسبين الواحد بالتناوب نفس المنصب، مثلًا رئيس صومعة آمون المزدوجة في الدولة الحديثة (Megally, 1977, p. 274, 281).

[٧٣] انظر: ص١٢٥ وما بعدها في Posener-Krieger, 1972.

[٧٤] hiérarchie.

[٧٥] انظر: ص١٣٩ من كتاب Ann M. Roth, 1987.

## (٦) رواتب

على الرغم من هذه الوصفات وما تضمنته من الاحتياطات التي تهدف إلى الحيلولة دون إطباق الإقطاع على المملكة وخلق طبقة كهنوتية، فقد عرف رجال البلاط كيف يستثمرون الأراضي التي مُنحوها أفضل استثمار، بل نجحوا في أن يورِّثوها. فعندما حصلت هذه الشخصيات الماكرة على «تفويضات» ممن فوقهم من كبراء تخلوا على هذا النحو عن الاشتغال بأراضي الوقف وعن التربح منها،[٧٦] عملت على أن تُلحق نفسها بعدة دوائر وقف جنائزية في السنة بغية زيادة دخلها. كذلك طالبت هذه الشخصيات الماكرة بمبالغ خيرية قلت أو كثرت من دوائر وقف جنائزية أحدث، ودون شك أقل شأنًا في السلطة، أخذتها لتزيد من مواردها[٧٧] زيادة كبيرة، وكانت بذلك تهيئ عملًا وتدبر أنصبة من القرابين لأقاربها وعملائها. أما كان الملك يعطي المثل على المحاباة عندما كان يعين في هذه المناصب عشرة أضعاف من كان سيختار تعيينهم في دوائر الوقف الجنائزية للعمل طوال الوقت؟ ومنهم عدد احتلوا مكانًا في الذاكرة العامة بعد وفاتهم، كما حصلوا على إعفاءات ضريبية على أعمال أدوها في أثناء حياتهم. ولقد زادت هذه الإعفاءات زيادة كبيرة أدت إلى احتكاكات متكررة بين الفراعنة وبين أعضاء الفرق الأكثر ثراءً، وكان هؤلاء يتحركون للدفاع عن مصالحهم وفي الوقت نفسه عن مصالح دوائرهم الوقفية، التي كانت وثيقتها تشترط أن الموارد لا يجوز استخدامها لأهداف أخرى.[٧٨]

أضف إلى ذلك أن قواعد الإشراف على المستوى القومي لم تكن تنطبق على المستوى المحلي. وحدث هنا مثل الذي حدث في بلاد الرافدين في نهاية الألفية الثانية ق.م.، فكانت المعابد الإقليمية تحظى باستقلال كامل في إدارة أراضيها ومواشيها وقرابينها الخاصة. وكان المديرون العاملون عليها طول الوقت يورِّثونها ورثتهم صراحةً وعلنًا، اللهم إلا إذا استقطعوا قطعة ليكوِّنوا منها دائرة وقفية لهم تقوم على مدى عدة أجيال برعاية طقوسهم الجنائزية. وهناك نص إقليمي يذكر «ناظر» وقف غامضًا كان يقوم على معبد ناءٍ خصص للربة حتحور Hathor في قرية بمصر العليا، وكان ناظرًا بلا موظفين، وظل

---

[٧٦] انظر: ص٤٧٥ من كتاب Posener-Krieger. 1972: كان الموضوع يدور حول «تراخيص مرور» ضرورية لدخول المعبد يمكن أن فهمها على أنها تفويضات معطاة لآخرين.

[٧٧] نفس المرجع، ص٦٣٠.

[٧٨] نفس المرجع، ص٦٣٨.

الأمر على هذه الحال، إلى أن نجح الورثة في تحويل هذا العمل الحِرَفي إلى مؤسسة عائلية حقيقية.

كان استمرار هذه المنظومة وشمولها إبان القرون التالية ظاهرين للعيان. وقام الرعامسة في الدولة الحديثة بتحسينها سعيًا بها إلى الكمال بأن كونوا شبكات من المعابد يتم بينها تبادل بنود دائنة ومدينة، أو موظفين أصبحوا عندئذ دائمين. وهكذا شغَّل معبد آمون بالكرنك أموال دائرة وقف شاسعة تتكون من الأراضي التي تتبع كل معبد ثانوي موضوع تحت مسئوليته. كانت هذه الأراضي تسجل في سجل المساحة، مقسمة إلى مجموعتين حسب نظام استغلال كل منها («مينة» mine و«خاتو» khato) وكانت أراضي المجموعة الثانية ناجمة عن هبات ملكية تحدد استغلالها حيث إن فرعون دون سواه هو الذي له الحق في أن يرد الحق في الأرض التي يمتلكها إله فرعون وحده. وكان الكهنة بدورهم يعتبرون أنفسهم ممثلين يمثلون وكيل الرب، فكانوا يتصرفون بثقة متزايدة في الأراضي بالتغيير والتوريث على الرغم من أنها تعتبر أملاكًا موقوفة (وكانت لهم عليها «اليد العليا» كما تقول اللغة المصرية بعبارة لطيفة). وكانت هذه الأراضي يتولى استصلاحها واستغلالها «مراقبون» يراقبون الإنتاج، يتخففون من مهامهم فيستعينون بمن يختارون من «مزارعين» وفلاحين وأجراء لهم أن ينقلوا بدورهم إلى آخرين قطعًا من الأرض حصلوا عليها من المستفيدين في مقابل خدمات أدوها لدوائر الوقف.[٧٩] وفي المقابل كانت مصلحة الضرائب تتمكن بسهولة أكبر مما مضى من فرض الضرائب عليها على الرغم من الاعتراضات على الضرائب المقررة سنويًّا، والتسويات المؤقتة، والإعفاءات التي لم تكن تفيد منها إلا دوائر الوقف الجنائزية الحديثة التي لم تكن حققت أرباحًا بعد. وكانت مهمة مصلحة الضرائب يسهلها قيام المصلحة بالتدعيم الإلزامي لميزانية كل دوائر الأوقاف الجنائزية. وهكذا حققت مصلحة الضرائب رؤية شاملة متكاملة للعمليات المحاسبية مكنتها من القيام بتخفيضات مشروعة في حالة وجود معبد في وضع المدين حيال معبد آخر.[٨٠]

وكما حدث في الإصلاح الكمالي الذي تناولت به أسرة أور منظومة الوقف التي قامت في سومر في زمن المدن الدول، استند الترشيد الذي تناول به الرعامسة منظومة الوقف

[٧٩] انظر: ص٩ و٦٦ و٩٠ و١٣٨ من كتاب Menu, 1970، الأراضي «في يد» أو تديرها «يد» مدير remenyt ص٥١ كما نجد «تحت ذراع» remen ص٢٨.

[٨٠] انظر: ص٤٠ و٨٩ و٩٤ من المرجع السابق («لم تكن المعابد معفاة من الضرائب» ص١٢٢).

التي قامت في زمن الدولة القديمة إلى إدارة حديثة (ذات نظام محاسبي مزدوج، وتقنيات ميزانية، وقواعد استقطاعية، أو حساب القيمة المضافة وانتهاج نهج مهني محترف) يتولاها إداريون من دوائر الوقف («ملحقون بالأملاك التي يسهرون عليها»، «درجتهم في السلم الوظيفي فوق درجات كل الموظفين») و«مسئولون من الإدارات» الإنتاجية. ومع ذلك فقد واكب هذا التحديث في مصر سيطرة ومحاباة شاملتين. أما السيطرة فقد شجع عليها ما استقر من عُرف تعيين موظفين مقربين من الملك في مناصب إدارة المعابد (كانوا يسمونهم «سيرو» serou أي «موظفو القصر»، «موظفو التاج») أو محاسيب فرعون («أعيان الأقاليم»، «موظفو المعابد») من المسموح لهم بأن يتلقوا المدفوعات عينيًّا. وأما المحاباة فقد أدت إلى تفتيت الأوقاف الجنائزية الكبيرة، وتضاعف عدد قطع الأرض الفردية التي تزايد ضمور مساحتها.

وكان حصول شخص على مركز في دائرة وقف جنائزية يتيح له أن يستكمل موارد دخله أو أن يحقق الثراء. وكانت الفرصة تسنح أولًا عند بناء مقابر. فكان كتبة فرعون الذين يكلفون بمراقبة عملية البناء ويحصلون على هذا التكليف الذي يطمع فيه الطامعون يجدون إمكانية بيع خدماتهم للأميين باعتبارهم كتبة عموميين. وكان الكتبة ورؤساء الأعمال في فروع الإدارة المختلفة يتفاوضون فيما بينهم لتحديد الموارد، وبخاصة تخصيص العمالة المجانية المنتزعة من التجنيد والتي قد تستخدم أحيانًا في خدمات خصوصية.[٨١] وما كان يتكرر حدوثه هو أن الموظفين الملحقين بدائرة الوقف، حتى أكثرهم ضعة، كانوا يسعون إلى توظيف أبنائهم أو لتشغيلهم بجانبهم، وكان هذا يؤدي بهم إلى رفض قبول اتخاذ ابن الموظف السابق معاونًا لهم بغض النظر عما قد يكون له من جدارة.[٨٢] لم تكن مثل هذه الممارسات نادرة، على الرغم من أن حالات المبالغة المفرطة هي وحدها التي عرفتنا بها نتيجة الاحتجاجات والقضايا التي نجمت عنها. وفيما عدا ذلك كانت المصلحة الشخصية، والمحسوبية والمحاباة أمورًا يمكن اعتبارها حتمية لا سبيل إلى تحاشيها في مجتمع كانت فيه الهدايا ومساندة المحاسيب ورد الجميل ودفع أصحاب الوساطة والتوصيات إلى الأمام تقيَّم على أنها دلائل على حسن السلوك، إلى الحد الذي جعل

[٨١] انظر: ص١٢٩ في كتاب Cerny, 1973 (حفار بالإزميل واثنان من النجارين كانوا غائبين عن موقع العمل، وكانوا في الحقيقة يؤدون أعمالًا لحساب رئيسهم).

[٨٢] انظر: ص١٢٦ و١٤٦ من المرجع السابق.

أولئك الذين كانوا يرون أنهم يحرمون من المجاملات الكريمة المشروعة يلحون بلا انقطاع في تذكير البخلاء ومدعي الطرش (الطناش) بالأعراف والتقاليد. ومن هنا يتضح لنا معنى القوائم المعدة بدقة بالغة متضمنة هدايا ضئيلة قدمت في احتفالات عائلية، فهذه القوائم تعتبر مجرد سند للذاكرة دون قيمة قانونية، ولكنها على الرغم من ذلك أعدت بدقة بدافع بسيط هو الحرص على التحقق من أن الرد بمجاملات فيما بعد لم يطل انتظاره طولًا مسرفًا (شيِّلني وأشيِّلك)، أو امتلاك بيانات يبرئ بها الإنسان نفسه إذا أُوخذ.[٨٣]

فلا عجب والأحوال على هذا المنوال أن نجد عائلات استطاعت أن تتخصص في إدارة الأوقاف الجنائزية وأماكن الشعائر. وبلغت هذه الجهود غايتها في عصر رمسيس الرابع عندما بدأت وظيفة كاهن آمون الأكبر تنتقل من الأب إلى الابن.[٨٤] ونجد في عصر بعيد من الدولة الحديثة مثل عصر البطالمة أرشيفات معبد بتاح في ممفيس تعلمنا أن من بين ثلاثة عشر كاهنًا تتابعوا على رئاسة دائرة وقف المعبد «كان أحد عشر أبناء عائلة واحدة، عشرة أجيال من آباء لأبناء وأخوين. وكان الثاني عشر صهر سلفه، والثالث عشر ابن هذا الصهر» كانوا جميعًا، وكذلك أقرباؤهم وحلفاؤهم، يجمعون لأنفسهم ألقابًا دينية قابلة للتحويل إلى أموال في سوق الأعمال الخاصة أو لها فائدتها في الحصول على مناصب عامة صاعدة.[٨٥] ولسنا نعرف على وجه الدقة كيف كانت «أسرة ما تحصل على الولاية على شيء كان في أصله شعيرة من شعائر الدولة»، ولا كيف كان «الأب الكبير» — البطريق — يستطيع، حسب النموذج الرافديني، «أن يضيف شروطًا أخرى وأن يقرر مسئوليات جديدة بالقياس إلى ما كان مقررًا أصلًا في نص الوقفية»، ولكن نقل الولاية كان يتم ما في ذلك أدنى شك، ولقد بدأ ذلك قبل العصر المتأخر بكثير. في القرن العاشر ق.م. يتخذ موظفٌ لنفسه لقبًا محفورًا على تمثاله هو «الكاهن الجنائزي للمتوفى نفريركارع» Neferirkarê (وكان هذا الفرعون قد مات آنذاك منذ خمسة عشر قرنًا)، بينما لم تكن معابد فراعنة الدولة القديمة على الأرجح تتصل فيها أسباب نشاط حقيقي إلا في عصر أسرتين ملكيتين أو ثلاث أسر.[٨٦]

[٨٣] انظر: Jansser, 1982.

[٨٤] انظر: Lefebvre, 1929.

[٨٥] انظر: ص١٣٦–١٣٧ من كتاب Janet Johnson, 1987.

[٨٦] انظر: ص١٤٠ من كتاب Ann M. Roth, 1987 وكذلك ص٦٣٩ و٦٤١ من كتاب Posener-Krieger. 1972.

واستمرت أيديولوجية الإدارة البيتية للممتلكات العامة باقية، لم تتلاش. فكانت المنشآت الفائقة الطموح، والفائقة التداخل والتراكب، مثل معابد نيبور Nippur في بلاد الرافدين، أو معابد طيبة في مصر، توصف فعلًا بأنها «بيوت.»[٨٧] كذلك كانت مقصورات الآلهة الرافدينية تسمى بيوتًا beit وكذلك كانت الدوائر الجنائزية المصرية تسمى «بر» per. وكان تدبير أمورها يوكل إلى عم المتوفى أو أخيه أو ابنه، المنتفع بالطقوس أو موظف يعيَّن له. في كل مكان، وفي أغلب العصور لم يكُف المستحقون عن جني ثمار المناصب العامة الصاعدة التي شغلها أقاربهم أو أجدادهم الأوائل، متملكين بهذا الشكل دون حق ولكن بطريقة مقبولة اجتماعيًّا جزءًا ملحوظًا من الأملاك العامة ومن موارد الدولة باسم رؤيا أبوية للحياة في المجتمع. وعلى الرغم من أنه لم يكن هناك من الناحية النظرية إلا القليل الذي يمكن أن يوَرَّث حيث إن الملكية العقارية كانت من شأن الآلهة خالصة لهم وحدهم، فإن الإنسان تتملكه الدهشة البالغة عندما يرى كمَّ المنازعات على المواريث بين الخَلَف، ويرى الحرص الذي يتحراه أصحاب الوصايا على تمييز كل الحالات المحتملة: الفصل بين المِلْكيات أو الجمع بينها في ذمة واحدة، قصر الذمة الواحدة على الممتلكات المتحصلة في أثناء الزواج ويذهب الثلثان إلى الزوج أو وارثيه في حالة الطلاق أو الموت، حرمان منتفعين محتملين عندما يسمح القانون بحرمانهم (فلم يكن القانون يسمح للوالدين بحرمان أولادهم من الميراث كما كان يمنع الزوجين من أن يرث الواحد منهما أملاكًا خاصةً بالآخر). وعلى العكس كانت حالات ضم الورثة على المشاع تشهد بوضوح دونه كل وضوح على أن تَقْوى قلوب الأبناء كان من الممكن أن تصطدم بمصالح أنانية لا تغيب عن الفهم.[٨٨]

والتأسيس الرشيد لدوائر أوقاف خيرية، طبقًا للقانون العام، وتحولها السريع إلى أعمال عائلية، وحظوظ ونكبات الممارسات الخاصة التي أوجدتها جيلًا بعد جيل: كل هذه التحولات كان لها تأثيرها العكسي على تطور الدولة بشكل تعارض مع تضاعف تحالفات المصاهرة الاغترابية على حساب الزيجات بين الأقارب من دم واحد، وتعارض مع الأخذ بتسويات جرائم الدم عن طريق التفاوض. فأن تنعقد الإرادة على أن يجري تدبير أمور المعبد كما يجري تدبير أمور البيت، وأن يجري تدبير أمور الإدارة كما يجري تدبير

[٨٧] انظر: ص١٨٩ من كتاب Hunt, 1987.

[٨٨] انظر: ص١٦٥–١٦٧ وص١٧٠ من كتاب Janssen, Pestman, 1968.

أمور القرية في الوقت الذي كانت فيه ثروات حقيقية وسلطات حاسمة تلعب دورها، فقد كان ذلك يعني تضييق حلقة الصلاحيات الإدارية والسياسية وحصرها في الموظفين المقربين أشد القرب من الملك. ولهذا وقع الاختيار على صياغة ميراثية لا على صياغة حديثة للدولة. وأن يعتبر الإنسان واجبًا عليه أن يقوم بتقسيم دخولٍ متحصلة من مِلْك عام بين أفراد عائلته، فذلك أمر لن يلبث أن يجفف نبع الموارد الجماعية، لأنه تقاعس عن توسيع قاعدتها بتحالفات حصيفة مع عائلات واسعة أخرى. ولما كانت المنظومة قد تأسست على التبادلية، فقد اتسمت، على العكس، بميزة كبيرة: ألا وهي أنها كانت تضمن تبادلًا متوازنًا بين الملك ورعاياه، وكان هذا التبادل يجعل الهيمنة التي يتمسك بها الملك مقبولة من رعاياه. فمن الممكن أن نتصور المنظومة البيروقراطية والسياسية التي أبدعها أو حسنها على طريق الكمال رجالُ دولة عباقرة على أنها تعميم لمنظومة اجتماعية يحكمها الالتزام بالعطاء والتلقي والرد.

الباب الحادي عشر

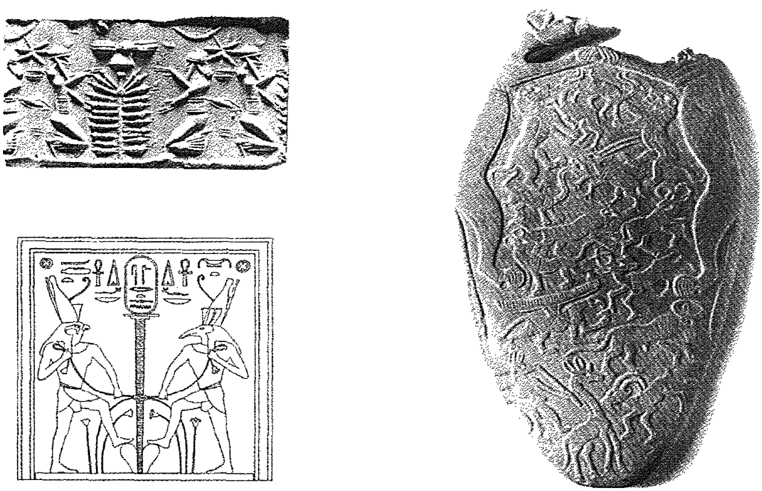
# العقد الاجتماعي

لما لم يكن المَلِكُ يتحكم في المكان الذي يحيط به، فقد تأمر على الزمن، ومَلَكَ عليه نفسَه هَمَّان، أولهما أن يراقب سير السياسة، وثانيهما أن يتحاشى نوائب العمر البيولوجي. يظهر هذا الطموح المزدوج من خلال تدبير تقويمٍ مستندٍ إلى عصرِ حُكْمِهِ، ووضعِ الحَجَرَ الأول في صروح «ملايين السنين». وهو يفترض كذلك التذَكُّر الدوري للعقد الاجتماعي بغية تجديد نشاط المَلك والمجتمعَ في آنٍ واحد، مضيِّقًا الفجوة بين حال الفقراء وحال الأغنياء، ومقلِّلًا التفاوت بين سلطة الأميين وسلطة المتعلمين.

والتحكم في الزمن إذ يولِّد عالَمًا من اليقينيات يجعل توقعات المستقبل ممكنة. ويصبح من الرشد بمكان أن يكوِّن الملِك لنفسه تراثًا قابلًا للنقل بكل أمان إلى ذريته. والثقة في المستقبل هي أيضًا شهادة إيمان بإمكان حل المنازعات سواء كانت منازعات عائلية أو اجتماعية أو عالمية: والملك مخول مهمة التحكيم بين القوى المتعادية. وصوَرُهُ الأولى في عصر ما قبل الأسرات تظهر ذلك تمامًا. فهو إذ يندس بين حيوانين متوحشين يرمز إلى العالم المتحضر؛ وهو إذ يفوقهما في القوة يجسم مرحلة جديدة في تنظيم الخاءوس Chaos.[١] منذ ذلك الحين لم تعد الكائنات الحية فقط مجمعة في أحزاب متعارضة بعد أن تواجهت في أعنف لانظام. اختل توازن القوى الاجتماعية الذي ترمز إليه مجابهةُ الأسُود أو الكلاب المساوية لها في البنية، لصالح دولةٍ لا تزال أشدة قوةً، قادرةً على أن تتجاوز النزاع بين «الدستوريين» المخلصين لنظام حورس Horus الجديد

[١] كلمة إغريقية اصطلاحية الأفضل كتابتها هكذا وهي قريبة في معناها من «اللاانظام الأولاني». (المترجم)

وبين «متملقي الشعب»[٢] الذين يحنُّون إلى اللانظام القديم. ومتملقو الشعب لن يحكموا أبدًا، ولكنهم سيعرفون كيف يتكيفون مع الوضع، مثلهم مثل ست Seth الذي قبِلَ صاغرًا الحكمَ الذي صدر ضده وقلص سلطته وحصرها في الإقليمية. والملك وقد بلغ أوج قوته لم تعد به حاجة إلى أن يدس نفسه فاصلًا بين أعداء الزمان الماضي بعد أن أصبحوا منذ ذلك الحين مرتبطين جميعًا بشجرة أو بجذع رمزًا للزراعة المروية في مشهد تغلب عليه سمات الحقول أكثر من سمات مروج الصيد. ولما كان السلام الملكي قد تبع حرب الكل ضد الكل، فهؤلاء هم الغرماء وقد أصبحوا الآن شركاء يعبدون معًا النبْتَ المقدس.[٣]



شكل ١١-١: تمثيل التحكيم والسلطة في بلاد الرافدين ومصر.

(أ) الإله ست يعزف على الناي لينظم العالم الوحشي حيث كل حيوان ذئب للآخر.

---

[٢] = populistes.

[٣] انظر الباب الأول، الشكل ٦ والشكل ١٤ في كتاب: Kemp, 1989 وانظر الشكل ١ ص٣٩ في كتاب: Emery, 1961.

(ب) شخص راكع على ركبتيه حاملًا الشارات الملكية — اللحية، التاج، الشعر المستعار، الحماية النجومية — تكتنفه من الناحيتين شجرةٌ مقدسة يعلوهها قرصُ الشمس المجنَّح والمُخَوَّذ.

(ج) الإلهان حورس وست يربطان نباتات الجنوب والشمال حول عمود يحمل الكون.

وبقي العالَم الوحشي (أو الذي نال وحوشُه ترويضًا متفاوتًا) وبقي أفق القبائل (أو أفق القرى) جميعًا على أية حال، وقد اجتازا دون صعوبة كبيرة التقلبات الأيديولوجية التي كان السبب فيها خلق عالم سياسي جديد. وهذه هي الأيديولوجية الفرعونية القائمة على أساس مثال الدولة ذات النزعة المطلقة في التراث العتيق تسيغ الثقافات الأكثر محلية والأكثر ديمقراطية التي كانت موجودة من قبلها دون أن تبيدها. وقد استخدم أولئك الذين أبدعوا هذه الأيديولوجية بنجاح أكثر المعتقدات شعبية ضامين إيَّاها إلى «المأثور العظيم» الذي أرادوا أن يقنعوا معاصريهم بأنه لا تاريخ له، وادعوا بالفعل أن الآلهة ورَّثوا خلفاءهم الذين أصبحوا ممثليهم على الأرض.

في هذه الرؤيا النظرية تمامًا يؤدي نجاح حورس الكامل إذ يرفض كل حل وسط إلى إعادة تنظيم مجمع الآلهة بهدف تأسيس دعاية ملكية تفصل فرعون عن رعاياه. وتتنمَّق ميثةُ الخَلْقِ بفقرة صعود إلهٍ هَرِمٍ واهنٍ إلى السماء، يدع شبكة من اللعاب تنساب من حز بين شفتيه، وتخدعه إيزيس بسهولة فتجعله يكشف لها عن اسمه الخفي. ولما كان هذا الاسم الخفي الذي عرفته إيزيس هو مصدر السلطة الحقيقي، فسيكون في مقدور إيزيس أن تنقله من خلال حورس إلى الفراعنة القادمين، مؤسِّسة بحركة واحدة شيئين، أولهما شرعية النظام السياسي وثانيهما مبدأ قلب النظام السياسي. وتتوازى الحكاية مع قصة نزول أوزيريس Osiris تحت القشرة الأرضية، وقد سُحبَ هو الآخر من بين الأحياء، ولن يلقاه الأحياء منذ ذلك الحين إلا بعد موتهم. وأوزيريس هو مُكمل بتاح Ptah، وهو خالق العالم بكلمة منه وحده، مهندس الكون ومؤسس القوانين، ثم هو مكمل آمون، المفعم بالأسرار، هو الخفي عن الأنظار، يفرغ من تحويل ما كان من قبل جماعةً إلهيةً جسدية، متجسدة، ومتجسدة من جديد إلى مجمع آلهةٍ سماوي بعيد وحافل بالألغاز ومجرد غير محسوس.

فكيف يمكن أن تجري على نحو قابل للتصديق معالجة مسألة جسمَي الملك الحساسة، أحدهما جسم أرضي، ثمرةُ توفيقيةٍ ثقافيةٍ، يفسح مكانًا للأعراف الصادرة

عن العالم القبَلي أو الزراعي، والآخر جسم سماوي يؤسس ديانة دولة ويضفي القدسية على مؤسسات هذه الدولة؟ كيف يمكن التوفيق بين الجسم الأول القابل للنقد، وبالتالي الملحوظ، والجسم الآخر الذي هو فوق كل الشبهات حيث إنه شرارة إلهية؟ وتكشف الحلول العديدة المقدمة لهذه المشكلة المركبة عن خيال جامح. في مصر تمييزٌ بين الإنسان وبين الإله، بين الـ «كا» ka الخاصة به وبين الـ «با» ba الخاصة به، بين مقبرته المليئة بالكنوز وبين مقبرته التذكارية الفارغة بلا تابوت (وكانت تفصل بين المقبرتين أحيانًا مئات من الكيلومترات). وفي بلاد ما بين النهرين كان الملك في بعض الأحايين يلازمه بديل ملكي يتلقى الضربات عنه. في كل مكان تتوزع الأدوار بين هذا الذي يمسك بزمام السيادة وبين أولئك الذين جردوا منها.

وكان الشعب، كما تبين منظومة الأوقاف الخيرية في الواديين — وادي النيل ووادي الرافدين — يَقْبل هذا النظام السياسي المتفاوت في مقابل إعادة توزيع الموارد الجماعية مثلما تقبل الآلهة أن تعتبر فرعون أو الملك الآشوري البابلي واحدًا منهم في مقابل قرابينه. وشرعية الإنابة متضمنة بتمامها وكمالها في مفهوم العاهل الحامي الذي يضمن بعقد مزدوج مع الآلهة ومع البشر سريان الطاقة الكونية والاجتماعية، لأنه يتحمل ما قد ينجم عنها من مخاطر شخصية. ونقد التباعدات بين النظام المثالي وبين السياسة اليومية هو في المقام الأول من شأن أولئك الذين يقتربون من مصدر السلطة إبان خدمتهم الإدارية أو الدينية، أعضاء الهيئات المؤسسية، الراسخين في مناصبهم أو في أقاليمهم. فإذا لم تعد لهم هم القوة المعنوية الكافية لكي يجعلوا حججهم مقبولة، يكون على المعارضة الشعبية أن تتولى السهر على سلامة تطبيق العقد، حتى لا يضار طرف له مصلحة. وبين الحين والحين يقوم الحُكْمُ الجديد في الوقت المناسب بالتشديد على أن الملك هو بحق في خدمة الجمهور في إطار قانون ليس له السلطة على تعديله تعسفيًّا. فالعاهل الجديد يعلن العفو عن هؤلاء وأولئك، وعن إعفاءات من الديون، ويذكِّر أولي القوة بأن دورة الهيمنة تنتهي دائمًا إلى نهاية. هكذا يرتفع التعاقب ليبلغ القدَر وإن لم يبلغه فهو يبلغ الفضيلة.

والحل الذي تقدمه النصوص الدينية للمشكلة التي لا يمكن التغاضي عنها والالتفاف حولها، مشكلة قبول التفاوتات الاقتصادية والطبقية الاجتماعية، حل أريب. وكان يكفي أن يجري فيما بعد إظهاره في الدنيا بتطويعه من أجل خلق قالب جديد للنظام السياسي عبارة عن دولة كاملة بتشكيلاتها المختلفة للسلطة وبتمييزها بين القوانين وبين اللوائح، وبإداراتها القائمة على الجدارة وبتنظيمها الدقيق لمؤسسات عامة ولتجمعات من الأراضي، كل هذا مُطَعَّم على مفهوم عائلي للمجتمع ظل حيًّا نشيطًا.

وعندما كان العاهل البشري يناله الوهن فلا يعود يستطيع أن يضمن للحقيقة أن تقال، وللعدل أن يقام، كان التوتر بين دولة تأخذ بالتحديث وبين مجتمع مقيم على المحافظة تترجمه حركات مستهجنة: تحول العجرفة الملكية إلى عصمة إلهية؛ وتحول السيادة والمحاباة إلى الفساد، بل إلى الإجرام.

## (١) جسد المَلِك

تتصدر النِّعَم الربانية المدينةُ الدولةُ الملكية باعتبارها خير نظام تبنته كل مدن العالم المعروف (أمَا كانت سومر هي البلد «الذي أفاء بالسلطات على الشعوب كلها؟»).[٤] ودستورها سماوي؛ فالملك يتلقى السلطات من الآلهة («تاج عظيم وعرش ملكي، مراسم مقدسة وسلطات مهيبة»)[٥] شريطة استخدامها في هذه الأرض استخدام رب أسرة طيب.

### (١-١) رسول ... بطل

وكان على الملك، لكي يبرر أن سلطته أعلى من سلطة البشر، أن يعزوها إلى أصل فوق مستوى البشر. فهو الذي يضمن استمرار الرباط الاجتماعي بصراعه ضد الخاءوس Chaos، وهو يقوم بذلك في الداخل باستباق الثورات أو بالقضاء عليها؛ وفي الخارج باكتساب أراض جديدة للحضارة. وهو يستمد وسائل تنفيذ هذه الرسالة من قدراته الجسدية والعقلية الاستثنائية، وهي قدرات البطل أو حتى الإله الذي يدعي أحيانًا أنه يجسده.

وليس التبرير الشرعي عن طريق الدين بالأمر الممكن دائمًا. ويبقى طريق الأسطورة.[٦] والإلهام في الأسطورة مستمد من حياة وأعمال رجال مرموقين، مبدعين ومؤسسين دنيويين لا سماويين، بنائين أكثر منهم كهنة. في مصر حتى الدولة الحديثة كان هناك نحو عشر شخصيات «أحاطتهم ذريتهم، بل وبعض الجاليات المحلية أو المهنية، بالإجلال بعد مماتهم». ولعب الملك لعبة المقاربة بينه وبين هؤلاء الأبطال القوميين، قادة شعبه من

---

[٤] انظر «إنكي Enki» ص١٧١ في كتاب: Bottéro, Kramer, 1989.

[٥] المرجع نفسه، ص٥٦٥.

[٦] légende =.

قبله بزمن (مهندسين من نوع إيموحتب Imhotep وأمينحوتب Amenhotep في مصر؛[٧] وبناة مدن حصينة من قبيل إيتانا Etana وأجا Aga، وجلجاميش في بلاد الرافدين). وإذا كان قد اشتهر في أعين الغرباء على أنه لا يقهر، فإن ناسه كانوا يرونه بأعينهم. وفي آشور حيث لا نجده مُكَبَّرًا على حساب من يحيطون به في الجداريات الزخرفية التي ازدانت بها قصوره، بل قد يحدث أحيانًا أن يظهر أصغر من أفراد معيته من حوله: فنراه قزمًا يركب مهرًا.[٨] وكانت مصر هي التي جاءت منها عادة عمل العكس: فقبل أن يظهر فرعون على هيئة الإله، ظهر على هيئة عملاق وإن لم يبد دائمًا أكبر من كبرائه إذا نحن حكمنا بناءً على جدارية في معبد الكرنك حيث يظهر مهندس رمسيس التاسع المعماري أمينحوتب، كاهن آمون الأعظم، في مثل قامة الملك نفسه.[٩]

والالتجاء إلى الأبطال يمكن تفسيره دون صعوبة. كانت عمليات التأليه قد فشلت (كما حدث في بلاد الرافدين منذ إمبراطورية سارجون Sargon في النصف الثاني من الألفية الثانية ق.م.) أوَلَم تبدأ ممارستها إلا في وقت تأخر تأخرًا مفرطًا مما يعني أنها لم تكن قد ترسخت ترسخًا دائمًا في عادات الناس وتقاليدهم (كما حدث في مصر بعد ذلك بنحو ألف سنة في الدولة الحديثة). أساء العاهل الأكادي نارام — سين Narâm-Sîn في غمرة قوته بعد انتصاراته السياسية الرائعة تفسير الدور الذي كان السومريون يجعلونه لآلهتهم متمثلًا في أن الآلهة تمنح البشر المَلَكية. وأخطأ فهم تقديسهم اثنين من ملوكهم الأوائل وحاول لأول مرة أن يؤلِّه نفسه في أثناء حياته. واضطر ابنه نفسه إلى أن يرجع عن هذا التأليه في مواجهة مقاومة السومريين الذين كان يتولى منذ ذلك الحين حكمهم. إلا أن هذه التجربة الفاشلة لم تدع اليأس يوهن بأس خلفائه في أسرة أور Ur السومرية الثالثة، أو منافسيه إيسين Isin ولارسا Larsa، ولكن هذه المحاولة لا تخفي عنا ما حدث بعد ذلك حيث لم يعد ملك آشوري أو بابلي إلى خوض التجربة من جديد.[١٠] في وادي النيل لم يقم الملك إلا في الدولة الحديثة «بتنظيم طقوس تقديس تماثيله في حياته» كما فعل توت عنخ آمون في النوبة.[١١] وأمر أمينوفيس الثالث ببناء «حريم آمون الجنوبي» في القصر، «وهو

[٧] انظر ص٣٢٣ من كتاب Bonhême, Forgeau, 1988.

[٨] انظر ص٣٣١–٣٣٢ من كتاب Reade, 1979.

[٩] انظر ص١٨٧–١٨٨ من كتاب Lefebvre, 1929.

[١٠] انظر ص١١٢ و١٤٣ من كتاب Roux, 1985.

[١١] انظر ص٣٤ من كتاب Bell, Aspects …, 1985.

أول معبد خصص لتكريس قدسية الملك في أثناء حياته.»[١٢] وأغلب الظن أن طقوس هذه الاحتفالات من عمل الوصية على العرش حتشبسوت التي كانت تريد أن تُعتبر ملكًا رجلًا لدرجة أنها قوَّت شرعيتها السياسية الهشة بتقنين منظومة طيبة اللاهوتية.[١٣] ولكن الملك لم يكن فيها على أية حال إلهًا حيث إنه يتكون من شِق أرضي وشِق سماوي،[١٤] ولكنه كان «تجسيدًا حيًّا للألوهية، والوسيط الإلهي المختار، الوحيد القادر على عبور الحدود الفاصلة بين السماء والأرض وعالم ما تحت الأرض، لكي يتمكن فعلًا من الوفاء بمهامه في المجالات الثلاثة من أجل خير الإنسانية»، إنه «مقابل أرضي» لآمون (هكذا كان تحتمس الثالث في ردهته بالكرنك).[١٥] وإنما يشار إلى وجود إلهي في جسد عندما يكون مشهودًا، مثلًا في أثناء المواكب التي يرسم فيها بمروحته منشورة مثل قديس بهالته: هذا الرمز الذي يلازم كالظل تمثالًا أو رسمًا يبين أن الإله يسكنه. وتماثيل الملك — على نحوٍ — مُناظِر — «تماثيل مصونة في حماية الرب»، هي «صور للملك وللرب.»[١٦] وحتى إذا كانت لفظة «رمسيس» تعني «الرب أَوْلَدَهُ»، فإنها تعني أيضًا الرب «شكَّله»: أي إن الاسم يمكن أن يدل على الإنسان رمسيس أو على تمثاله. والملك ليس الرب، إنه يقلده أو يتصرف كما لو كان الرب هو الذي يتصرف. ومعبده نموذج مصغر للعالم، إنه نموذج مجسم أقيم فوق هضبة أو ربوة كأنها أكمة طفت عند الانفجار الأولاني في وسط بحيرة تمثل الأغوار السحيقة أو المستنقعات الأولانية، وزود المعبد بمسلات تخترق الأفق في شكل أبراج لتتواصل مع الإلهي، وتكتنف المعبد مقابر غمرت لتتواصل مع العالم تحت الأرض.[١٧] إننا في عالم المحاكاة، الكناية، المجاز، لا في عالم تجسيد الرب السماوي في ابن أرضي.

وكان التبرير الشرعي للحق في الحكم مشروعًا توفيقيًّا لا شموليًّا. وهناك مثل رائع عليه يتمثل في وجود عناصر أجنبية غريبة على وادي النيل في أماكن ممارسة طقوس تقديس الزوجين الإلهين حورس Horus وحتحور Hathor، وأصول الزوجين الإلهيين

[١٢] انظر ص٢٨٩ من كتاب Bell, Luxor temple …, 1985.

[١٣] انظر ص٣٠ من كتاب Bell, 1992.

[١٤] انظر ص٣٢٣ من كتاب Bonhême, Forgeau, 1988.

[١٥] انظر ص٦ و٣١ من كتاب Bell, 1992.

[١٦] انظر ص٣٤–٣٧ من كتاب Bell, Aspects …, 1985.

[١٧] انظر ص٣ من كتاب Bell, 1992.

أصول شرقية بالغة الشرقية: في معبد حورس قرد وفرس نهر، وحورس نفسه علامته صقر وقرص شمس، وهما عنصران أصلهما الرمال العربية والليبية؛ وهناك تمثال بِس Bès؛ ذلك القزم الوحشي الأسود مثل مضحك الملك النوبي، في مقصورة الربة حتحور Hathor الجميلة المشوقة ذات البشرة البيضاء كاللبن. وهاكم مثل آخر: الخرطوشة المحتوية اسم مؤسس السرة الفرعونية الأولى فيها صقر هوائي أصله من الجنوب يركب فوق ثعبان جهنمي أصله من الشمال منحوت أعلى حائط كُسِيَ على الطريقة الرافدينية. وهناك ما يثير المزيد من الدهشة: هناك التماثيل العملاقة البدائية الأسلوب والتي وُجدت فعلًا في موقع قفط[١٨] الفرعوني. وهي أسطوانية الشكل تعلوها رءوس صلعاء ملتحية، تحمل علامات سابقة على الهيروغليفية: بروق، قواقع أحفورية من البحر الأحمر، فيل، ضبع، جاموس. أقيمت «بعمل جماعي من الأهالي» دون استخدام لتقنيات معقدة (بطريقة تشبه إلى حد ما تماثيل جزيرة الفصح بالمحيط الهادئ Île de Pâques)،[١٩] ولا تزال تحمل آثارًا مثيرة للأيدي التي لمستها عندما كانت ممدة على الأرض بعد وقوعها. وهناك تباين بين الحمية الشعبية المتواضعة وبين الإغفال البيروقراطي حيال تصوير للخصوبة لم يحفل بالمراسم إلا قليلًا.[٢٠]

هكذا صورة الإله الخالق النازعة إلى القديم السحيق وإلى الأصول الشرقية تتعايش مع تماثيل أكثر تدقيقًا، وأكثر تطابقًا مع تحديدات اللحظة، أي يدركها الإنسان مباشرةً على أنها فرعونية. ومع ذلك فهذه التماثيل لا تشهد إلا على صفحة واحدة من صفحات

---

[١٨] Coptos.

[١٩] من الأمور التي تظل مطروحة أن تكون هذه التماثيل العملاقة قد شيدها الفراعنة الأوائل، ولم يشيدها الأهالي المحليون. في هذه الافتراضية يكون أسلوب التماثيل أقل أهمية من سمتها الضخمة الهائلة (انظر ص٤٢ و٥٩ والأشكال في صفحتي ٥٠ و٥١ بكتاب Williams, 1988 والأشكال المشار إليها صممت بناءً على صور معبد نايت Neith على لوحات نارمر العاجية). ولو صحت هذه الافتراضية فإنها على أية حال لن تضعف الحجة الذاهبة إلى أن الفراعنة جمعوا طقوس التقديس المحلية وكونوا منها ديانة قومية.

[٢٠] انظر ص٣٨ و٧٥ و٨٠ و٨١ (الشكل ٢٨) وص٨٢ بكتاب Kemp, 1989. بينما العضو التناسلي منتصبًا تمسكه بيد يبدو أنه يشير إلى تصوير الرب الخالق أتوم Atoum، يرى كيمب Kemp فيه صورة عتيقة أرخائية لـ «مين» Min الذي يصور في غير هذا الموضع جليلًا مع مدقة وحقل خس (الشكل ٢٩) والعصارة اللبنية للخس كانت ترتبط في الأذهان بماء الإله.

الأسلوب الأكاديمي الذي اخترع له صناع المفهوم موروثًا (إما بضفر رموز فلكلورية سبقت تدويل الديانة، وإما باستبعاد تلك التي كانت من بينها أقل مطابقة للأهداف السياسية في لحظتها). وربما حدث أن غلب المكون المحلي في هذا الأسلوب المهجن كما حدث في تعميم استخدام الجعارين التي ترجع في أصولها إلى مصر الوسطى، فأصبحت الأختام المعتمدة بعد أن هجرت أجهزة الإدارة القومية الأختام الأسطوانية المصنوعة من الطين المستوردة من بلاد ما بين النهرين.[٢١] وأشد الأشياء دلالة بالنسبة إلى موضوعنا هو بلا شك الكسوة، فوق أعمال نحتية تمثل هياكل نذور، على مقصورة محمولة مصنوعة من الخيزران بهرم شمسي ثابت مبني من الحجارة. أو نذكر كذلك: تطور المقابر الملكية والأرستقراطية التي صممت في البداية لتكون أماكن اعتكاف أمام الجثة في خيام مؤقتة تحولت مرحلة بعد مرحلة إلى إنشاءات جنائزية متوارية ثم بارزة فوق الأرض، متدرجة درجة تلو درجة، ثم منحدرة انحدارات متتالية.[٢٢] وهذه رؤى مدهشة لفنانين كأنهم يطرزون على ينابيع متمايزة كانت فيما مضى متعارضة في الحضارة المصرية، إنها صور توحد في آنٍ واحد الشمال مع الجنوب والبدو مع الفلاحين، وأدوات طقوس التقديس الهالكة مع الصروح الدينية المنيعة التي لا تبلى. والملكة — في عالَم من النزعات التفردية particularismes المحلية ومن التعلق العنيف بـ «روح الإقليم» — تتعرض لما يهددها بالانفجار بعد مرور وقت طويل على تكوينها. ويعتبر الملك، إذ يعمل دون هوادة على صون التماسك الاجتماعي، الموحِّد الأعلى للمقدسات والمعتقدات.[٢٣]

ويجسد وجها الملك على هذا النحو عدة ثنائيات من المتضادات، بدلًا من الانتهاء إلى المواجهة الحزينة بين دنيا تحتية انتقالية قابلة للفساد وبين أخرى تتسم بكمال خالد. وفي مصر نجد أوزيريس نتيجة فعل إيزيس إلهًا ميتًا يعود إلى الحياة في المُلك النباتي أو

[٢١] انظر ص٩٠ و٩١ من المرجع السابق.

[٢٢] انظر ص٨٨، الشكل ٣١، ص٩٦٣، الشكل ٣٣، ص٩٥–١٠٥ من المرجع السابق. ويمكننا أن نضيف إليها تحويل مخيمات الشيوخ إلى مبانٍ فرعونية. وكانت هذه الخيال في أصلها محلاة بالقرون على النحو الذي يناسب شعوبًا بدوية، وكانت لها قبة متعددة الأقواس (بالعربية: الصريفة) تتخذ عندما تتغطى بحصيرة من السمار المجدول شكل ثنيات جلد حيوان. واتُّخذت نموذجًا للعديد من المقابر في أبيدوس وفي «البيتَيْن» في سقارة اللذين بنتهما الشعوب التي تحولت إلى حياة الاستقرار (انظر Kuhlmann, 1996).

[٢٣] انظر ص٢٢٤–٢٢٥ من كتاب Bonhême, Forgeau, 1988.

الحيواني كما يعود إلى الحياة في المُلك السياسي: وهو يصبح على هذا النحو خالق الطبيعة (بفضل دورة فصول السنة) ومؤسس وظيفة سياسية (حيث إنه جدٌّ ملكي أول).[٢٤] ومع ذلك فهو إله برح الأرض، فهو بالمعنى الحرفي متوفى (لم يعد ينهض بوظائف). ومنذ أن اختفى، تحتم أن يتولى مهامه ملكٌ وكاهن، أو فرعون بما هو منظم التقديس. في بلاد ما بين النهرين كان إله اللبن والحبوب (دوموزي Dumuzi بالسومرية وتمُّوز Tammuz بالأكادية) يلعب دورًا شبيهًا.[٢٥] وكان يختفي عن أنظار البشر موسمًا ويظهر موسمًا. وكان عليه بالفعل، منذ أن أظهرت له عشتار Ishtar عاصفة صبابة عارمة مسرفة، أن يقيم بدلًا منها في مملكة الجحيم التي كانت الربة عشتار نزلتها بدافع المغامرة الهوجاء عن غير تدبر: ولهذا ترك الملوك الأرضيين لمصيرهم منذ الخريف، عندما يروب اللبن من أثر العاصفة ويجف الحَبُّ.[٢٦] في الأناضول تيليبينو Télépinou ابن إله الجو هو الذي يختفي والآلهة تلاحقه لأن الحياة كلها انسحبت من الأرض معه. في هذه الحالات الثلاث نجد أولئك الذين يحكمون العالم مضطرين لاتخاذ رد فعل حيال اختفاء إلهٍ مُطعِم بقصد إعادته إلى ساحته أو اتخاذ مكانه. وسواء كان الإنسان رجلًا أو امرأة، فإن تأدية دور إلهٍ يعيد الصلة بين عالمَيْن منفصلين يعتبر بالنسبة إليه مهمة مستحيلة. كان من الضروري في بلاد الرافدين تجديد التماثيل الإلهية البراقة التي تعكس في عريها النور السماوي لكي تحوله إلى «موجات ارتطام متتالية من المعبد إلى المدينة، ومن المدينة إلى القطر والدنيا كلها»، والاتصال مباشرة بالكهرباء الربانية، والطقطقة بالأصابع على طرف قبضة مرفوعة على هيئة مانعة الصواعق، مثل آشورناسيربال Assurnasirpal،[٢٧] أو «تناول يد الرب» مثل

[٢٤] انظر ص١٥ من كتاب Frankfort, 1951.

[٢٥] انظر ص١٤ من المرجع السابق. كان تمُّوز يتمتع رغم ذلك بقدرة خلاقة عالية حيث إنه مكمن «القوة التوليدية» الدائمة التي لم يكن أوزيريس يحتكم منها إلا على المكون الدوري المرتبط بفصول السنة.

[٢٦] انظر ص١٣ من الكتاب السابق، ونلاحظ أن المؤلف هنري فرانكفور Henri Frankfort يتعجل (انظر ص١١) فيستنتج فصلًا بين النظام الكوني وبين النظام السياسي في بلاد الرافدين، ويستنتج تضمينًا للنظام السياسي في النظام الكوني بمصر.

[٢٧] انظر الشكل ١٠، ص١٥ من كتاب Reade, 1983. بطقطقة من إبهامه على سبابته وبنصره طلب آشورناسيربال Assurnasirpal رضاء الآلهة الخمسة الكبار (منابع الإشعاع: الشمس، القمر، النجم القطبي، البرق) والرب الأعلى الغالب آشور Assur (يمثل على هيئة خوذة يعلوها قرنان). وهو بالحركة

نبوخذنصر Nabuchodonosor،[٢٨] في ثوب أبيض علامة على الذل والحِداد والمحدودية (بينما يوحي الذهب واللون القرمزي بالغطرسة والشمس والدم). ولو امتنع لأدى امتناعه على العكس إلى ما يشبه الانفجار الداخلي،[٢٩] ولأثار الكثير من الكسوف الشمسي. كان من الضروري في آشور إذن اللجوء إلى «بديل ملكي» يشد إليه الطاقة الشريرة التي لا بد من أن يحمي الملك. نفسه منها لأنه هو حامي حمى شعبه. ولبس البديل ثياب الملك، وما هو إلا رجل من أصل متواضع، رُفع من أجل القضية إلى رتبة شرفية (بينما الملك الحقيقي مستمر في إدارة شئون البلاد من مقر آخر)، وينتهي البديل بالموت، علامة على انقشاع الخطر.[٣٠] وفي مصر كان التحول من جسم بشري إلى جسم رباني شيئًا يكتنفه الطمع كما يكتنفه الخطر. والرجل الذي يتربع على العرش ملكًا، والذي أصبح فرعونًا، له امتيازات مرعبة. فهو الوحيد الذي يستطيع أن يعيد آلية الخلق ورد الفعل في سلسلة يصفها علماؤنا الفزيائيون الحديثون بهذا الوصف، وأن يروض الطاقة الكونية التي ترمز إليها الشُّهُب، والتي تتركز في المعابد كما تتركز في مراكزنا الذرية الحديثة، كما توجد حاضرة في المقابر من قبيل مقبرة توت عنخ آمون حيث تتضمن التجهيزات اللازمة للاحتفال بفتح الفم أن يقوم خليفة الفرعون — وهو مبدئيًّا ابنه البكر أو المدعي أنه كذلك — بـ «إيقاظ الإله وتكليفه من جديد»[٣١] الملك وحده يعرض نفسه لحرارة العين الشمسية «التي تدفئ قوتها النارية وتبث الحياة عندما يتم السيطرة عليها، والتي تهلك وتخرب في حالة هياجها العارم غير المنضبط.»[٣٢] وهو الكائن الوحيد الذي تزور الآلهة أحلامه، ولهذا فمن شأنه أن يجسد مصدر السلطة السياسية ووسيلتها (والسلطة السياسية اسمها «حيكات» hekat والكلمة تعني كذلك الصولجان المنحني) على هيئة طاقة خلاقة (حيكا heka الآلهة «كا» ka جماعية للأجداد). وهو يتوحد معهم بإدخاله العلامة الهيروغليفية

نفسها يستمد كذلك طاقته من الشجرة المقدسة بدلًا من أن يلقحها كما ظن البعض من قبل (Albenda, 1994, p. 133).

[٢٨] انظر: ص١٠١ و١٩٩ من كتاب Glassner, 1993.

[٢٩] انظر ص١١١ من كتاب Cassin, 1968.

[٣٠] انظر Bottéro, 1978.

[٣١] انظر ص٣٦ و٤٢ من كتاب Bell, 1992.

[٣٢] انظر ص١٢٤ و١٣٢ من كتاب Bonhême, Forgeau, 1988 (والصورة لجان يويوت Jean Yoyotte ص٢٨٣ في كتاب Sauneron, Yoyotte, 1959)، وانظر كذلك ص١٣٥.

الرمزية emblématique لوظائفه «المكونة من لباب الخبز المضوغ.»[٣٣] بل إن الملكة حتشبسوت تقول عن ماعَت Ma'ât: «إنها كذلك خبزي، وأنا أشرب نداها فهي جسم واحد مع الرب»، إلى حد أن قصيدة بنتاور Pentaour تلزم — بعد عدة عصور — الملك الحيثي بأن يشهد أن رمسيس الثاني «ابن رع الذي خرج من جسمه.»[٣٤]

والانتقال أمر بالغ الصعوبة والعسر يلزم للقيام به الأخذ باحتياجات لا تعد ولا تحصى، حتى لا يتعرض الملك للحرق أو للإشعاع: تبدأ بالاغتسال المضيء بالماء الطهور قبل أن يتدهن بالزيوت المقدسة والدهانات (بأخلاط من مواد دهنية وتراب خصيب ومواد معدنية نادرة)، ثم يشرب لبن الأم؛[٣٥] ويلبس ثيابًا بيضاء (تبعد الحرارة)؛ ويسير مرحلةً بعد مرحلة في الطواف الموسوم بالركعات والقرابين والاقتراب شيئًا فشيئًا من قديس القديسين من أجل دعم التعظيم المتزايد للطاقة التي تبثها الكا ka الفرعونية. وتحقيق النجاح في مثل هذه التجربة يعني اكتساب نظرة «أكثر إشعاعًا من نجوم السماء»،[٣٦] وتثبيته في وضعه وسيطًا بين الإنساني والرباني، وتلقي السلطة السياسية والدينية المطابقة لهذا المركز الرفيع.[٣٧] ولكن تحقيق النجاح في هذه التجربة مرة أولى لا يكفي. فلا بد من أن يعرف كيف يقدِّر ويوزع المخاطر المحسوبة في التعرض المتكرر لمصدر الإشعاع بتجديد العملية مرة أخرى بعد ثلاثين سنة، ثم بعد ذلك مرات متكررة، يتزايد تكرارها على إيقاع تناقصِ قدراتِ الملكِ البدنية، فقد كانت قدراته على تحمل التجربة تتناقص نقصانًا متزايدًا. ولكن التجربة ظلت ضرورية لم تفقد شيئًا من ضرورتها لتحاشي حدوث أي خلل في السلطة يلائم نشوب مؤامرات؛ لأن المؤامرات كانت غالبًا ما تنطلق قبيل

---

[٣٣] انظر ص٢٧٨ من كتاب Bonhême, Forgeau, 1988 (وكل هذا ليس دون شك بلا علاقة بسر القربان المقدس المسيحي) وانظر كذلك ص٢٨٤.

[٣٤] نقش كشفه جاردنر Gardiner واستشهد به أسمان ص١١٩–١٢٠ Assmann, Ma'ât, 1989 هذا من ناحية؛ ونص مقتبس من قصيدة بينتاور Pentaour (انظر Wente, 1990, p. 30)، من ناحية أخرى.

[٣٥] انظر ص٢٧٢–٢٧٣ من كتاب Bonhême, Forgeau, 1988: «هذه المُرَكَّبات والأخلاط المصنوعة من مواد دهنية ومواد معدنية، تطلق الطاقات المتضمنة في مادة العالم وتمد جسم الملك بها».

[٣٦] انظر: Wente, 1990, p. 35 (بردية أناستاسي Anastasi، الأسرة التاسعة عشرة).

[٣٧] متناسبًا مع الجهود المبذولة والقرابين المقدمة! (انظر ص٥٨–٥٩ Bell, 1992).

الاحتفالات اليوبيلية بالفراعنة «ففي اللحظة ... التي يجدون أنفسهم فيها، وقد استهلكوا هالتهم، قاصرين على الحالة الإنسانية.»[٣٨]

وبينما يقترب الملك من الربانية يعرف بالفعل أن محاولته محدودة لأن الإله ليس خالدًا بالمعنى الذي نفهمه، فهو يموت أيضًا في كل عام[٣٩] في الشرق القديم كله (بل وفيما وراءه، في العالم الهندي الذي أتت منه بلا شك تيمة الميلاد المتجدد دوريًّا). حتى في أوجاريت Ugarit، حيث يعنون أن الشمس «تشرق وتغيب» عندما يقولون عن بعل Baal إنه «يأتي إلى الحياة» (ح ي hy) و«يموت» (م ت mt) يوميًّا وعن «سيد الأرض» الرب الأكادي إيا Ea إنه الرب الحي لفصول السنة (ح ا ي ا hayya).[٤٠] ولما لم يكن من الممكن أن يقيموا له جنازات لا في مصر ولا في بلاد الرافدين فقد اعتبروه مؤقتًا مختفيًا وقالوا إنه لن يعود إلى الحياة إلا عندما يتم الاحتفال بطقوس العام الجديد من أجل إعادة ميلاد النبات وإسالة اللبن البليل. وكان العامة في مصر يحتفلون بـ «يوم الموتى» احتفالًا صاخبًا، ويشربون حتى الثمالة تحت رعاية حتحور Hathor بغية الوصول إلى حالة الانجذاب الملائمة للقاء الأجداد الأوائل الميتين. وعندما يميل هذا اليوم الأخير من العام إلى الغروب، يطفئون مشعلًا متقدًا في إناء لبن.[٤١] ثم يوقد فرعون شعلة جوسقه الذي شيده خصوصًا للاحتفال بالعيد، كذلك يوقد المشاركون في الاحتفال شعلاتهم قبل أن يذهبوا ليؤججوا في الموكب نار المقصورات الربانية (وربما أيضًا نار المقصورات العائلية).[٤٢] هكذا يولد كل واحد من جديد، مثل سمكة المياه العذبة المفضلة لدى مزخرفي القبور، سمكة التلابيا tilapia التي تبتلع الأمهات ذرياتهن عند الخطر، ثم تطلق سرب الزريعة عندما تستطيع الصغار العوم من جديد مطمئنة كل الاطمئنان.[٤٣] و«تكرار الميلاد» هو تجديد حياة السلطة. عندئذٍ يتم تنشيط المكون السياسي للعاهل، وقدرته على الحكم بكلِّ روعةِ يوم جلوسه على العرش. والملك يخلع ثوب بلاطه ويلبس بدلًا منه كفنًا طويلًا، وينسحب

---

[٣٨] انظر ص٢٩٢ و٢٩٨ و٣٠٦ من كتاب: Bonhême, Forgeau, 1988.

[٣٩] خلوده «يتكون من سلسلة لا تعد ولا تحصى عمليًّا من ميلاد متجدد» انظر ص٥٤ من كتاب Bell, 1992.

[٤٠] انظر ص٢٩ من كتاب Gordon, 1987.

[٤١] انظر ص١٠ من كتاب Bell, 1992.

[٤٢] انظر ص٢٩٨ من كتاب Bonhême, Forgeau, 1988.

[٤٣] انظر ص٣٦ من كتاب Manniche, 1987.

مع تماثيله الجنائزية الصغيرة «ليرتاح داخل المقبرة». ثم يلبس بعد ذلك معطفًا مُرْبِكًا أبيض اللون في مثل بياض الثوب الملكي الرافديني قبل أن يقفل «الدائرة حول السور» (رمز أسوار ممفيس البيضاء) بنفس المئزر القصير المناسب لمغامرات المراهقة البطولية الذي كان يلبسه يوم جلس على العرش.[٤٤] في اللحظة التي تولد فيها المنظومة الفرعونية، تكون هذه العملية بالفعل وبلا شك وسيلة للتحقيق من المواهب الدنيوية للمرشحين المتطلعين إلى العرش،[٤٥] وهي تقيِّمها على قدر تقييمها الرمي بالقوس أو الجري للوصول إلى هدف في وقت محدد. والملك الصالح لا بد من أن تكون له القدرة على أن يصيب أهدافًا متحركة وعلى أن يروض خيوله ليبلغ بها هذا المبلغ. ويلزمه أن يسبح بسرعة، وأن يسبق جنوده عدْوًا في ساحة (أو في «مضمار بطولة»)، أن يحقق أرقامًا قياسية أو يحطم بعض المتحقق منها. ويلزمه في نهاية المطاف أن يمارس رياضة التحطيب (مستخدمًا نبابيت طويلة)، وأن يمارس ألعابًا رجولية مع رجاله (مستعينًا بكرات من الجلد) وأن يغلبهم.[٤٦]

وفي الربيع، في أول يوم من شهر نسيان،[٤٧] كان البابليون يستعدون هم كذلك لمهرجان يبدأ بعد أربعة أيام بإنشاد ميثة الخلق، كانت فيما مضى يعقبها اقتران الملك بالكاهنة الكبرى وكرنفال يستمر أسبوعًا كانت «الخادمة في أثنائه تساوي السيدة.»[٤٨] ثم كان كاهن ماردوك Marduk الأكبر يجرد الملك من كل رموز الملَكية، وكان الملك أحيانًا يلبس كما يليق بالطقوس ثوبًا أبيضَ فضفاضًا قصير الكمَّين يتدلى إلى كاحليه،[٤٩] ثم

---

[٤٤] انظر ص٢٨٧–٢٨٩ و٢٩٦–٢٩٨ و٣٠٠-٣٠١ من كتاب Bonhême, Forgeau, 1988.

[٤٥] وبخاصة عندما يرثون شيئًا منها على نحو مباشر (انظر ص٣٦ من كتاب: Vernus, 1986). وربما كان هذا هو أصل عادة «تسلق الصاري» قليلة الحظ من العظمة؟ (انظر ص٢٩٢–٢٩٤ من كتاب: Valbelle, 1998).

[٤٦] انظر ص٢٢ و٢٧ و٥٧ من كتاب Decker, 1992؛ في ص٦٢–٦٤ لوحة طهارقا (طهرقا) Taharqa الرياضية تعلمنا أن الملك كان يقدِّر المباريات الخارقة للمألوف التي كان يؤديها الصفوة من حرسه الخاص والذين كان يدعوهم إلى مائدته أيًّا كانت النتيجة التي حققوها في اختبار قاسٍ (قطع مائة كيلومتر في تسع ساعات).

[٤٧] في الأصل nisan. (المترجم)

[٤٨] انظر ص٧٥ من كتاب Schmöckel, 1964.

[٤٩] انظر الشكل ١٠، ٢١٥ من كتاب Reade, 1983 (أدى الملك الآشوري هذه الطقوس أحيانًا في بابل).

يصفع كاهن ماردوك الأكبر الملك صفعة أولى، ويلزمه بالركوع أمام تمثال الرب وبأن يشهد بما فعله من خير طوال العام المنصرم؛ وكان الملك والكاهن الأكبر يتلوان الصلاة معًا فإذا تقبلها الرب بقبول حسن أعاد الكاهن الأكبر إلى الملك رموز الملك وصفعه صفعة ثانية (وكانت دموع الألم التي يسكبها تشهد على حظوة الرب المجدَّدة).[٥٠] ونفهم أن الملك كان يستطيع أن يتحلل من هذه الطقوس عندما تتاح له الفرصة، على الرغم من التعرض لمخاطر نشوب اضطرابات كونية وسياسية نتيجة الإثم الذي يرتكبه: ففي نهاية القرن السابع ق.م. وبداية القرن السادس ق.م. كان كُتاب الأحداث التاريخية المحليون يرجعون ما مُنِيَ به الملوك البابليون والآشوريون من سوء العاقبة في الحرب والحظ إلى أنهم لم يذهبوا إلى المعبد لحفل العام الجديد، وأنهم لم يأمروا «بإخراج» الرب بعل من محرابه، وأنهم وكلوا أمر الأضاحي والقرابين وصيانة المحراب الرباني إلى الكاهن الأكبر كالمألوف في «الوقت العادي.»[٥١]

وهذا هو الملك الشرقي، سواء تأمل في قبره متمثلًا صورة شبيهة بالموت الفيزيقي، أو لمح من خلال شق ضيق احتمال ميتته السياسية، يتلقى في كل عام من السلطة السماوية تنبيهًا مباشرًا يحضه على أن يأخذ بالعدل في ممارسته السلطة الأرضية. ويتلقى منها كذلك تنبيهًا يذكِّره بأن كل شيء يزول ويدور على هذه الأرض. والجذر الاشتقاقي المصري «و ح م whm» والجذر السومري «ب ا ل bal» والأكادي «ب ا ل palu» وكلها جذور تؤكد — مثل اللفظة العربية «دولة» — السمة الدورانية للسلطة، على عكس الكلمات الغربية الدالة على الدولة (État (state, Staat فهي تعني الثبات، ثبات الدولة وصلابتها ودوامها بمؤسساتها وهيئاتها وطبقاتها (الـ Stände الجرمانية والطبقات الفرنسية الثلاث المسماة les trois états في «العهد القديم» في فرنسا قبل الثورة الفرنسية). وكلمة (بالا) «ب ا ل ا bala» مشتقة من فعل يعني «يدور، يدير، يقتلع، يحدث بلبلة، يقلب رأسًا على عقب» أو يعني أيضًا «يغير» (يغير تعليمات مثلًا). وهي الكلمة التي تستخدم عندما يقوم حارس من حرس الملك بقلب منضدة في لحظة غضب (= يثور) فتكون وسيلة

[٥٠] انظر ص٣٦ من كتاب Jacobsen, 1970.

[٥١] انظر ص١٩٠ من كتاب Glassner, 1993: «ظل بعل Bêl لمدة عشرين سنة (تحت الحكم الآشوري) في آشور ولم يجر الاحتفال بالعام الجديد (في بابل) ... لم يذهب نابو Nabû من بورسيبا Borsippa إلى موكب بعل ... Bêl لا نابو Nabû ذهب، ولا بعل Bêl خرج».

«لعن». كذلك تعني الكلمة «اختراق» (وبخاصة السماء، فيدور نجم «دورةً»)[٥٢] «تحويل» (موارد)، «تسليم» (جزية)، تأدية «خدمة»، دفع «ضريبة» أو إنجاز «سخرة»، بل تعني الحصول على «جراية». ومما يطابق عبقرية اللغة أن اللفظة انتهى بها الأمر إلى أن أصبحت تدل على «حكم»، «عصر»، «أجَل»، «مدى.»[٥٣] ويمكننا أن نتصور دون مشقة أن اللفظة دلت على «الدور» بمعنى عبارة «كل واحد يأتي دوره في الوصول إلى السلطة»، سواء كان الأمر، أمر تعيين موظف، أو بصعود عائلة مالكة. وربما جاء من هنا الارتباط بـ «الحظ» أو «الحظوة» أو «المزية»، وهي كلمات نجدها في سجلات لغوية أخرى للسلطة. فهناك باختصار دلالة على موقف مؤقت، قابل للانقلاب، يستدي تبدلًا ويجعل من التاريخ السياسي في العصور التي تعنينا «سلسلة متتابعة من عائلات مالكة كوَّنت كل واحدة منها كلًّا متكاملًا، خلف بعضها بعضًا حسب نظام محدد، واستمرت الوقت المتاح لها.»[٥٤]

عندما حكمت أسرة أور الثالثة Ur III التي كانت منظمة تنظيمًا شديدًا، كانت «بالا» bala عبارة عن ضريبة مختلفة عن الإسهامات المالية الأخرى التي يتم تحصيلها خارج نواة الدولة السومرية، لأنها كانت تضمن «مبادلة»، ودورانًا للثروات، حيث إنها كانت تسمح بتبادل المنتجات التي تخصصت فيها المناطق المختلفة، وبتخطيط الإنتاج وإعادة التوزيع على المستوى القومي لموارد البلاد.[٥٥] ولقد بلغت هذه الآلية الكمال إبان القرن الواحد والعشرين ق.م. الرافديني الذي اتسم بالمركزية أشد المركزية ولكنها ظلت تطابق واجب عدل اجتماعي عالمي على أية حال. وكان من الضروري تحقيق ما لا يقل عن نظام عالمي. وكانت السوائل الثمينة، والمواد المعدنية النادرة والطاقات المتجددة التي يستمد الملك منها قوته تُمنح له في مقابل مجتمع مقبول حتى في أعين من قل نصيبهم من النعم. وكان المرشح لاعتلاء سدة الملك يوقع عقدًا مع الآلهة ومع البشر، يلتزم فيه بأن يكون وسيطًا أمينًا بين الآلهة الذين يعطون المواد الأولية والطاقة وبين البشر الذين يمزجونها لكي يحولوا الطبيعة إلى عمران. كان الواجب يفرض أن ينال كل واحد نصيبه العادل

[٥٢] كلمة دورة يقابلها حرفيًّا في اللغات الأوروبية كلمة تدل على «دورة و«ثورة»» في آنٍ واحد révolution. (المترجم)

[٥٣] انظر المادة Bal في CAD.

[٥٤] انظر ص٦٤ من كتاب Glassner, 1986.

[٥٥] انظر ص٢٨ من كتاب Steinkeller, 1987.

سماويًّا كان أو أرضيًّا من المنتج الكوني، نصيبه المحفوظ أو المُسْتَرَدُّ على الرغم من آليات الاقتصاد الإكثارية.

## (١-٢) عدل ... ومظالم

ويتلقى الملك لتحقيق هذا الغرض «منصبًا» على شكل «ميراث»، و«رصيدًا من الخيرات» البيتية imyt-per من شأنه أن ينميها باعتباره ابن (الآلهة) الصالح والمدبر الصالح (للبشر). لم يكن المصريون يتلقون شيئًا من السماء إلا في مقابل القرابين الخاصة التي كان فرعون شخصيًّا يقوم بتسليمها باعتباره القائم بتصريف منتجاتهم لدى الآلهة الذين «يكافئونه» «ويثيبونه» في مقابل تدبيره الخالص الذي لا تشوبه شائبة.[٥٦] ولفرعون أن يوزع بين البشر ثمرة اتصاله هذا بالآلهة. وهو يقوم بهذا التوزيع علنًا مضفيًا على عمله هذا سمة احتفالية وهو ما يتيح للشعب أن يقاسمه الطقوس المنتجة وثمارها. والملك لا شيء بغير شعبه، والمعبد أو دائرة الوقف الجنائزي لا يمكن أن يكون لهما وجود بغير بيئتهما المحيطة بهما. هكذا فرعون وكهنته لا يتصرفون في الظل من وراء أسوار صفيقة، إنهم بحاجة إلى كل المصريين حتى تقوم لمشروعية أدوار كل منهم قائمة وتظهر في وضح النهار[٥٧] في احتفالات كبيرة يطعم الملك في أثنائها شعبه على نحو خلاب يشد الأبصار. والرأي عند ماسبيرو Maspero أن «الفراعنة وقد اضطروا في كل يوم إلى أن يكافئوا واحدًا من مستخدميهم، لم يكونوا قط يحتفظون مدة طويلة بعائد مشروعاتهم ... أما الرب فكان على العكس منهم يتلقى كل شيء باستمرار ولم يكن يرد شيئًا قط.»[٥٨] والرب الاجتماعي هو بداهةً ذلك الذي يجوع ويبدو شرهًا إلى الاستهلاك لا يشبع أبدًا وهو دائمًا سريع التصديق يستغله بعض الكبراء الخبثاء.

وكان عقرب الزمن يعود دوريًّا إلى نقطة البداية لكي يضبط أجهزة قياس الزمن البندولية. فكان الملك الجديد يأخذ على نفسه تعهدات، ويقرر إصلاحات، ويقسم على أنه لن يقبل الجور بعد اليوم، وأنه سيدافع عن الضعاف ضد قهر الأقوياء المتنامي. وكان

[٥٦] انظر ص١٢٦–٢٧ و٢٣٩ في كتاب: Bonhême, Forgeau, 1988.

[٥٧] انظر ص٧–٨ في كتاب Bell, 1992.

[٥٨] انظر ص١٠ في كتاب Lefebvre, 1929 وهو ينقل عن ماسبيرو Maspero, Histoire, II, p. 313.

الملوك الآشوريون يرجون ربهم آشور Assur أن يمنحهم «حس العدل وروح الوفاق.»[٥٩] ونشيد تتويج آشوربانيبال Assurbanipal يتمنى له: «أن يوهَب الفصاحة، والفهم، والحقيقة، والعدل.»[٦٠]

وتلك أمنية جديرة بالاهتمام لأنها تفصح عن الصفات المطلوبة في رجل الدولة (أن يعرف كيف يخاطب مواطنيه دون أن يكذب عليهم، وأن يعرف كيف يسمعهم لكي يعدل بينهم). والمدهش فوق هذا وذاك استخدام كلمتَي «الحقيقة» و«العدل»، حيث إنهما أيضًا المعنيان الرئيسيان لكلمة ماعَت ma'ât المصرية التي تدل على واجب كل ملك: أن يكون عادلًا بالمعنى المزدوج لكلمة: العدل équité والحقيقة vérité (صدق التحليل).[٦١] والفرق الرئيسي بين الثقافتين السياسيتين يكمن في أن إحداهما تستخدم كلمتين حيث تكتفي الأخرى بكلمة واحدة.[٦٢]

والمفاهيم الثلاثة غنية بالدلات الترابطية، والشرقيون القدامى لم يحرموا أنفسهم من استخدامها في تحليلاتهم للنشاط السياسي. وبينما تعني الماعَت في اللغة المصرية «الحقيقة والعدل» معًا، بل الأصالة والسداد والاستقامة والأمانة والثبات والثقة والثواب الحق[٦٣] فإن الكيتُّو kittu في الأكادية يتضمن فكرة الحقيقة (أي الاستقامة والأمانة) وفكرة الثبات (أي النزاهة والإخلاص والثقة)،[٦٤] والميشارو mîsharu توحي بالعدل (والسداد) أو النظام (في الفلك يعني الفعل المشتق من هذا الأصل أن الجرم السماوي «في فلكه الصحيح»).[٦٥]

---

[٥٩] انظر المادة kittu A، المعنى ب (b)، في CAD.

[٦٠] انظر (8) Parpola, SAA III, 11.

[٦١] وهذا هو أيضًا معنى العدل القضائي la justice judiciaire في العبرية (انظر Draï, 1996, p. 283 et 294) حيث العدل équité والتمييز discernement يرتبطان بموقف الوساطة بين الأطراف، موقف قاضٍ مستقيم لا يميل إلى هذا أو ذاك الجانب، ويفرق بين الخير والشر.

[٦٢] في الفينيقية كذلك كلمتان تدلان معًا على مفهومي العدل والحقيقة: في القرن الثامن ق.م. «ص د ق» sadaq العدل و«ح ك م» hukm = الحكمة، وهما من الصفات الملكية (انظر Bron, 1976, p. 62-63).

[٦٣] انظر ص١٧–١٨ و٧١ و٩٨ و١٠٥ في كتاب: Assmann, Ma'ât, 1989.

[٦٤] انظر: AHW, article "kittu(m)", et CAD, article "kittu A", sens (a).

[٦٥] انظر: CAD, article "mîsharam"؛ وانظر: Kraus, 1984, p. 6, 7 الذي يقارب بين ميشارام mîsharam والكلمات الهندوروبية التي تدل هي الأخرى على الطريق السليم. والكلمتان السومريتان المناظرتان لكيتو kittu وميشارو mîsharu هما على التوالي nig-gi-na وnig-si-sà.

كل هذا يمكن أن نلخصه دون التواء مفرط في مفهومنا الحديث «الشرعية.»[٦٦] أن يكون الهدف في حكم دولة رافدينية هو الكيتُّو kittu يعني تمييز الحق عن الباطل، الفصل بين صدق النية والخيانة، تحديد الاتجاه الذي يجب التزامه في الحكم، رسم الطريق المستقيم الذي ينبغي أن يرجع إليه من تنكب عنه. ولكن ذلك كله لا يتم في مقابل ظلم أو في مقابل التمسك بألوان من التفرقة: ولا بد من أن يكون الحاكم كذلك مستقيمًا وأن يتحرى اللياقة في سلوكه وفي تحليله، ولهذا غالبًا ما يواكب الـ كيتُّو kittu الـ ميشارو mîsharu، فنجد العدل الذي يتقرر بمرسوم، يناله المحرومون، والمخدوعون وضحايا سوء القيام على الاقتصاد. والملك هو الراعي الصالح الذي يجب عليه أن يعدل في معاملة أغنامه،[٦٧] وهو القاضي الصالح الذي يقرر ما هو ضروري اجتماعيًّا من أجل بقاء الدولة. وهو يقيم العدل بالمعاني الثلاثة المقبولة للفظة «عادل» (معنى الإجراءات القضائية، ومعنى العقد الاجتماعي، ومعنى التحليل السديد للأحداث السياسية). والحكم الذي ينطق به هو يقينًا حكم يرسمه (كي-ناتوم ki-natum أي «هو ذاك» [= رسمنا بما هو آت])،[٦٨] وكما أن ماعَت Ma'ât في مصر هي الربة التي تحاكم الموتى وهي ترسم مصيرهم في العالم الآخر (في الشكل الذي اتخذ صورة وزن ريشة ترمز إلى روح الميت لمعرفة هل قال الحقيقة ومارس العدل في حياته)

ولما كانت العدالة «القضائية» هي — بادئ ذي بدء — أداة تعويض يقدم إلى الضحايا، فقد كان الرأي الذي كونه الشرقيون القدامى بعامة عنها هو أنها تعني التبادلية. والشر هو الأنانية الشَّرِهَة، الانطواء على الذات، الصمم، الكسل: ألا تعيد للناس ما أعطوك إياه، فهذا يعني نسيان الخدمات، والتصرف ضد المبدأ المصري القائل «اعمل من أجل الذي يعمل» أو ضد التعاليم البابلية التي تحض على التزام العدالة والكرم إذا سعى الإنسان ليكون حكيمًا رشيدًا.[٦٩] ومعنى ألا يقوم الإنسان بتوزيع ما أوتي من نِعَم هو تعطيل عملية خلق الثروات وتحرير الإنسان من الضغوط الطبيعية. والمصريون

---

[٦٦] انظر: AHW, article "kittu(m)".

[٦٧] انظر: CAD, article "mîsharu".

[٦٨] انظر: AHW, article "kittu(m)". انظر كذلك: Lambert, 1965, 1. 22 (نبوخذنصر الثاني Nabuchodonosor II يتفاخر بأنه لم يهمل «حكمًا عادلًا صادقًا» ana dini kit-tu mi-sha-ri).

[٦٩] انظر: Lambert, 1960, p. 73.

يفهمون آلية العمل الاجتماعي على أنها «تعشيق التروس» بعضها في البعض الآخر، وهي آلية لا بد من صيانتها لكي تحتفظ بفعاليتها. واتخاذ موقف مسئول يعني القبول بأن الإنسان ليس ملزمًا بأن يحب قريبه في محاولة لتجعله يحبه بالإحسان إليه. إن مساعدته تسمح بعدم قطع سلسلة التضامن الاجتماعي نتيجة رفض الإنسان أن يضع نفسه في خدمة الآخرين.[٧٠] فالالتزام يفرض نفسه إذن على الملك كما يفرض نفسه على مواطنيه أولي الألباب، كلٌّ على مستواه، ولكن على الملك أولًا وقبل كل شيء آخر أن يعمل على سيادة النظام والخير (ماعَتْ Ma'ât) وعلى مكافحة اللانظام والشر (إسفت Isfet)، ولا يزال هذا إلى اليوم هو واجب كل مسلم صالح وواجب أمير المؤمنين في التصور الإسلامي. وتخفيف التباينات من شأنه أن يحدث «الوفاق» بين أعضاء المجتمع،[٧١] وأن يقيم الاتصال بين الآلهة والبشر، وأن يعلن استقلالهم، مقفلًا دائرة الكائنات الحية في كفاحها ضد الطبيعة الميتة للأشياء (التي لا تتحور بسهولة) وللبشر (الذين لا هم طيبون ولا هم كرام بالفطرة).

والمفاهيم الثلاثة المبدئية، وقد نجمت عن أخلاقية تأقلمت طبقًا لاحتياجات دولة جديدة من قبيل الدولة القديمة في مصر، والممالك السومرية ثم البابلية الأولى لها قوة القانون. وهي تشكل أساسيات قانون لا يجرؤ الإنسان على وصفه بأنه «طبيعي» نظرًا لأنه يندرج في مدارج مضادة لمساوئ الطبيعة الممكنة الحدوث (فيضانات، وطوفانات وغيرها من التغيرات الجوية التي تجلب غزو المدن وتخريبها)، فإن نصوصها تعمل على أية حال عمل المبادئ العامة للقانون. وهذا هو السبب الذي من أجله تسمى بيان الإصلاح الذي صدر في مصر مستهدفًا فجر عصر جديد — أو مستهدفًا منحه من جديد معنى حيث إنه استمر منذ ما يزيد على جيل — باسم «ودجات» wadjat، أي مرسوم ملكي يستند إلى مذهب (ماعَتْ ma'ât)،[٧٢] أما في بلاد الرافدين فقد اتخذ اسم «سيمدات شارِّيم» simdat sharrim[٧٣] وهو اسم يعني نفس الشيء بالنسبة إلى مذهب «كيتو ميشاروم» kittu-mîsharum. ولفظة «ميشاروم» mîsharum تدل فوق هذا وذاك على «العدالة»

[٧٠] انظر: ص٣٥–٥٥ من كتاب Assmann, Ma'ât, 1989.

[٧١] انظر: Parpola, SAA IV, 75/3 (هذا هو إيسارحادُّون Esarhaddon يسأل: «هل نطقوا مخلصين بكلمات الوفاق kit-tu-i الصادقة والخالصة؟»).

[٧٢] انظر ص٢١ في كتاب Kruchten, 1981 وص٧٥ في كتاب Assmann, Ma'ât, 1989.

[٧٣] انظر ص١١٢ في كتاب Yaron, 1988.

الاجتماعية، من حيث هي رد في المجال الزمني الذي يستطيع الملك أن يتصرف فيه، صادر عن النظام الروحي الثابت الذي لا يتغير (كيتو kittu) الذي يفرضه إله قابض على الحقيقة.[٧٤] والملك الرافديني شرعي (شارُّو كين sharru-kîn) لأنه عادل (شار ميشاريم shar mêsharim). والملك المصري صالح لأنه يطبق مبادئ القانون الطبيعي: والـ (ماعَتْ ma'ât) هي المعادل الفرعوني للشريعة الإسلامية charia، الشِّرعية المستقيمة.

ونحن نعرف ما لا يقل عن ست مجموعات تشريعية رافدينية (منها مدونة حامُّورابي Hammourabi الشهيرة) في مقابل وثيقتين مصريتين (منها مرسوم حورمحب Horemheb الشهير) تبرزان دون مواربة هذه النوايا المتمثلة في تطبيق القانون تطبيقًا عادلًا.[٧٥] حامُّورابي مثلًا «يهدم المؤذي والشرير حتى لا يطغى القوي على الضعيف»، وهو ينقل تقريبًا كلمة كلمة النص السومري الذي كان الملك «أورنامُّو» قبل ثلاثة قرون ونصف قد حرره، وكان الملك «أورنامُّو» Ur-Nammu قد التزم من قبل «بألا يسلم الأرملة واليتيم إلى الغني أو القوي»،[٧٦] وبأن يرعى مصالح الصغار (يسميهم موسكينو muskenu وهم من كانوا دائمًا في حال متواضعة، وكانوا غالبًا خاضعين للإدارة).[٧٧] أما القائد المصري حورمحب الذي وصل إلى السلطة في أعقاب انقلاب ضد خليفة توت عنخ آمون، فقد خطا إلى ما هو أبعد من ذلك، عندما جعل نفسه في عون «الضعيف» و«الفقير» و«اليتيم» ضد تحكم الموظفين العموميين (sérou).[٧٨]

وعلى هذا النحو أعلنت الدولة الحامية إجراءات استثنائية في «مدوناتها القانونية»: إعفاء المثقلين بالديون من بعضها، إحاطة الضعاف بالحماية القانونية، مكافحة الثراء غير المشروع، بل ومكافحة فساد أصحاب السلطة وارتكابهم التزوير في الإجراءات. وعلى

---

[٧٤] انظر ص٣١٩ من كتاب Speiser, 1967؛ وانظر ص١٧٧ من كتاب Van der Toorn, 1985 (شمش Shamash هو «رب العدل والسداد» الذي يدعوه المذنبون التائبون).

[٧٥] مجموعات بلاد الرافدين هي مراسيم ومختارات تشريعية للملوك «أور نامو» Ur-Nammu، «ليبيت عشتار» Lipit-Ishtar، «بيلالاما» Bilalama، «حامُّورابي» Hammourabi، «أوروكاجينا» Urukagina والمدونة القانونية لمدينة إشنونَّا Eshnunna؛ والوثيقتان المصريتان هما مرسوم حورمحب Horemheb ومرسوم ناوري Nauri.

[٧٦] انظر ص٩٩ و١٠١ في كتاب Yoffee, 1988؛ أما النص الكامل ففي كتاب Finet, 1996.

[٧٧] انظر ص٧٧ في كتاب Eichler, 1987 وانظر ص١٤٢ في كتاب Yaron, 1988.

[٧٨] انظر ص٣٢ في كتاب Kruchten, 1981.

الرغم من أن كبار الموظفين والمستشارين كانوا في بعض الحالات أول المستهدفين، فقد كان عليهم أن يقوموا في الحال بتطبيق القواعد الجديدة، والعمل على تنفيذ مستتبعاتها القضائية («اجتمعت لجنة من قضاة أور Ur ولارسا Larsa» إبان السنة الخامسة والثلاثين من حكم ريم سين Rîm-Sin لكي تقوم — بحسب تعبيرها نفسه — «بتسوية النزاعات التي نجمت عن تطبيق المرسوم الملكي»)؛[٧٩] في ظروف مشابهة قام مستشارون آخرون «بنقض عقود بيع أصبحت لاغية.»[٨٠]

كان الملك — بإقامة العدل، وإعفاء الفقراء، ومنح تخفيضات للعادلين — يطهر نفسه؛ وهذا هو بالضبط ما تعنيه لفظة ثالثة استخدمت في بلاد الرافدين هي «زاكوتو» zakûtu (طهارة، إعفاء، استخلاص). والنعت «زاكو» zakû يعني «طاهر»، خالص من فرض، مبرأ من اتهام، مسدد ما عليه من مستحقات، غير مرهون. والإنسان لا يمكن أن يمنع نفسه من تقريب هذه اللفظة باللفظة العربية «زكي» التي تعني «طاهر»، وعلى نحو خاص بفريضة «الزكاة» الإسلامية — الصدقة الشرعية — وهي ركن من أركان الإسلام الخمسة، التي «يطهر» أداؤها دافعها، ويشهد على أن «قلبه طاهر»، وأنه عادل ونزيه، وأنه يعرف الحقيقة (إذ يعترف أن السائلين والمحرومين لهم حق معلوم في أمواله كما تبين إحدى سور القرآن الكريم).[٨١] والملك الرافديني يبرر نفسه بما هو مؤمن، ويثبت نزاهته kittu قاضيًا، ولكنه بوصفه موقعًا على المراسيم ينطق بالمصلحة العامة؛ بالعربية «المصلحة» maslaha، مصلحة الجماعة، الصالح الاجتماعي، المنفعة العامة وهي من هذا المنظور أساس الشريعة القرآنية.[٨٢]

وهو كذلك يمارس شريعته في الأحكام العادية البسيطة أكثر مما يمارسها في الأوامر السامية التي تخرج رسميًّا إلى الكافة لدعم سلطته؛ لأن القرارات السياسية أو القضائية التي يتقاسمها مع أصحاب مناصب الحل والعقد في مدنه كلها تتسم بالتكريس المتضمن

---

[٧٩] انظر ص٧٠–٧٥ من كتاب Charpin, 1986.

[٨٠] انظر "CAD, article "mîsharu.

[٨١] انظر Joseph Schacht, Zakât في دائرة المعارف الإسلامية، الطبعة الأولى El, 1re éd والإطلاقة العربية مأخوذة من الآرامية «زكوت» zakût.

[٨٢] انظر Magid Khadduri, Maslaha في دائرة المعارف الإسلامية، الطبعة الجديدة .El, nouvelle éd (1989) ولما كان الله يقصد فعل الخير، فسرعان ما أصبح الخير المصدر الرئيسي، إن لم يكن المصدر الأوحد الجامع المانع للتشريع القرآني.

في استخدام اللفظة التي تدل في الأكادية على نبوءات الغيب والأحكام الإلهية، لفظة «دينو» dînu وهي ليست بلا علاقة بالمحك المفهومي السومري «الإلهي» dingir — وتعني اللفظة حرفيًّا «الإله الشخصي» الذي يمثل الحصول على حمايته مرادفًا للحصول على «فرصة تفوق التصور»، على «حظ عظيم واضح» —[٨٣] كما أنها ليست بلا علاقة بلفظة «دين» في العربية. وقبل أن يعبر هذا الجذر السامي في اللغة العربية عن «الدين» religion الذي يتبعه المؤمن، فإن هذا الجذر السامي الذي يأتي منه المفهوم يدل في وقت واحد على الحكم المنطوق والجزاء الممنوح من لدن الخالق، كما هي الحال في مفهوم «الحكم الأخير» يوم الدين.[٨٤] ولقد صاغ حامُّورابي، رغبةً منه في بلوغ فهم أفضل للعلاقة بين اللفظتين، قواعد عادلة «دينات ميساريم» dînât mîsarim.[٨٥]

## (٢) مدونات القانون المختلفة

و«دينو» dînu هو أيضًا الالتماس المرفوع، والشكوى المقدمة، والادعاء الذي يحاول شخص عادي جعل محكمة ما أو جعل البلاط الملكي يقره. وهكذا فقول الحق أو العمل على إقرار الحق يُعبَّر عنهما بنفس الطريقة، فليس هناك فرق كبير بين الإجراءين في نظام اجتماعي يرتكز على التضامن. العدل من شأن الدولة التي تجعله ممكنًا ولكنها لا تدس أنفها فيه على نحو مباشر عندما يتمكن المواطنون من تحقيقه وحدهم.

### (٢-١) شكاوى

والدولة، على عكس الظواهر، لا تتدخل إلا عند الطعن الأخير في المنازعات الشخصية. اللهم إلا إذا كان الأمر أمر جرائم،[٨٦] فهي الحالات الوحيدة التي تلاحق فيها المتهمين بنفسها. وينحصر دورها في أغلب الأحيان في التذكير بالمبادئ الكبيرة، وتجميعها ونقشها على لوحات حجرية أو مستنسخات تنشر على نطاق واسع لكي يعلم بها كل شخص يتعامل

[٨٣] انظر ص٥ من كتاب: Jacobsen, Formative Tendencies …, 1965 (1970).

[٨٤] انظر دائرة المعارف الإسلامية El مادية dîn بقلم Louis Gardet.

[٨٥] انظر ص١٠١ في كتاب Yoffee, 1988.

[٨٦] انظر ص٣١٢ من كتاب Théodoridès, 1971؛ وانظر Yaron, 1988.

مع العدالة. إننا هنا في المجال العلماني الخالص للقضاة، ولسنا في النظام الكهنوتي لدولة ثيوقراطية. ثم إن المرافعات انتقلت شيئًا فشيئًا من المعابد إلى أماكن أكثر علمانية[٨٧] حيث إنها تتناول مسائل بين أشخاص عاديين سيظل لهم طوال ردح من الزمن أن يقضوا بالعدل بأنفسهم في شئونهم عندما تنطق السلطة القضائية[٨٨] بالحكم تحت الضغط الاجتماعي، بدلًا من الالتجاء إلى القوة العامة أو التهديد بها.[٨٩]

وفي أحيان كثيرة يدور الأمر حول مطالبة المحكمة بأن تتثبت، بالاستعانة بمحامين وبوسطاء آخرين، من أن التزامًا مقررًا في عقدٍ لم يتم مراعاته. وتتداول المحكمة أساسًا في إثبات الوقائع (وبخاصة عند عدم وجود وثائق أو شهود ثقاة) وفي تحديد مسئولية الأطراف الحاضرة بأن تجعل من تسمعهم يقسمون على أنهم يقولون الحقيقة، كل الحقيقة.[٩٠] وكانت المحكمة تخصص وقتًا أقل للعقوبات والتعويضات الممكنة والتي كان جدولها مبينًا في المدونات القانونية،[٩١] أو كان في أحيان أكثر ندرة يستند إلى قرارات سابقة لها قوة التشريع.[٩٢] ويحكم القضاة بأنه ينبغي التعويض عن ضرر يتم التحقق منه وذلك طبقًا للقوانين السائدة والأعراف القائمة (وهو ما يشار إليه في أغلب الأحايين).[٩٣] في بلاد ما بين النهرين تسمح اللوحة الحجرية — التي نقشت عليها الإجراءات القانونية

[٨٧] انظر ص١٠٤ في كتاب Yoffee, 1988.

[٨٨] انظر ص٨٨ في كتاب Assmann, Ma'ât, 1989 من يكسب القضية في مصر له أن يتصرف مع غريمه (على النحو الذي يرتئيه)؛ «فتنفيذ الحكم إذن من شأن الطرف الذي كسب القضية».

[٨٩] انظر ص١٩٣–١٩٤ في Jacobsen, An Ancient Mesopotamian Train for Homicide, 1959–1970.

[٩٠] انظر ص٥٥ من كتاب Vernus, 1993 («وأتوا بالمدعو س. وجعلوه يقسم يمينًا، فحلف بسيده وحياته وصحته وعافيته ألا يكذب»).

[٩١] انظر ص٢٥٦ وما بعدها من كتاب: Yaron, 1988؛ وانظر كذلك ص٢٠ من كتاب Solberger, 1966 وفيها: «إذا لم يكن الشاكي موافقًا على أن تقوم هذه المحكمة «بتناول قضيته»، فعليه أن يقسم يمينًا على باب القصر!»؛ وفي ص٤٣ نجد ما يلي: «عليه أن يروي حقل غريمه، وليس له أن يجادل في هذا الأمر!» (وهذا دليل على أن الخضوع للحكم الصادر من المحكمة لم يكن تلقائيًّا في تنفيذه، حتى في عصر عائلة أور الثالثة الذي كان شديد النظام، شديد البوليسية.)

[٩٢] انظر ص١٥٦ من كتاب: Janssen, Pestman, 1968. لدينا في بردية بولاق مثل فريد على قياس على حالة سابقة ذكرت في خلال قضية لأن الظروف في القضيتين كانت متشابهة.

[٩٣] انظر Harari, 1979.

التي يتخذها كل أولئك الذين أصابهم ضرر — لكل واحد بأن يتحقق من أن قضيته يمكن الدفاع عنها قبل أن تعرض على القضاة.[٩٤] وكانت أحكام القضاة تحدد التعويضات المادية أو المبالغ المقدرة بالفضة التي يجب دفعها نظير أيام العمل الضائعة والبضاعة التي لم يتم توريدها والأوزان والمقاييس المطففة بالغش والتدليس. ونظرًا لعدم وجود نقود حقيقية تستخدم في التبادل كان كل شيء يجري وزنه، ولم يكن هذا يحول دون حساب فوائد التأجيل، أو التخفيض الحكمي للنسب المبالغ فيها، في مصر أيام الرعامسة كانت القروض لا تحسب عليها فوائد إذا لم تزد مدتها على عشرة أيام. ومع ذلك فقد غلب رفض دعاوى الشاكين على العكس. في مصر في عصر الدولة الحديثة كانت هناك منظومة تعاون بين المحاكم القومية والمحلية تسمح بتعمق دراسة كل شكوى تقدم. وكان هناك مناظرون لما يعرف عندنا «بمفوضي الحكومة» أو «وكلاء النيابة» يقع على عاتقهم ضمان استمرار تناول القضايا على المستويين: مستوى المحكمة المحلية (أهل الحل والعقد أو شيوخ المدينة الذين يجتمعون في القنبيت qenbet في المركز) ومستوى المحكمة الإقليمية (القنبيت qenbet العالي في الجنوب أو القنبيت العالي في الشمال، وكان قنبيتا طيبة وهيلوبوليس يرأسهما الوزيران شخصيًّا). وهذه الازدواجية في مستويات التقاضي لم تكن تهدف أساسًا إلى ضمان إمكانية الالتجاء إلى الدرجات الهيراركية الأعلى، تلك الإمكانية التي يبدو أنها لم تستخدم إلا قليلًا، بل كانت على الأحرى تتيح للمتخصصين في الإجراءات — الذين تقرر المحكمة العليا أن شكواهم يمكن التقدم بها إليها — فرصة استعراض مواهبهم، وللأشخاص العاديين غير الراضين على القضاة إمكانية الشكوى في درجة أعلى من العمولات التي طالبوهم بها والاختلاسات التي فرضوها عليهم. ولكن هذه الازدواجية كانت في المقابل تطيل الإجراءات إطالة مفرطة (كان من الممكن أن يتطلب التقاضي لتقسيم قطعة أرض خمس قضايا متتالية يدعى إليها عدد كبير جدًّا من الشهود).[٩٥]

إذا لم يؤد المستخدم العام التزاماته المنصوص عليها في العقد، أو إذا تجاوز استخدام سلطته، كان النص الذي يستند إليه القضاة هو المرسوم الملكي المعمول به. والمرسوم الملكي لحورمحب Horemheb كان يعاقب على المصادرات غير المبررة وينص على تعويض ضحاياها، ويلغي الضرائب التي تفرض في إطار معطيات لم يعد لها وجود، مثلًا الضريبة

[٩٤] انظر ص١٠٣ من كتاب Yoffee, 1988.

[٩٥] انظر ص٣٢–٣٧ في كتاب Gardiner, 1905.

التي كانت فيما مضى موجهة لصيانة المقار المختلفة التي كان فرعون يلم بها، مرحلة بعد مرحلة، عند قيامه برحلة على طول النيل، وكانت هذه المقار قد أصبحت بمضي الوقت مكتفية بذاتها. وهكذا كانت الدولة حاضرة دائمًا، في المنازعات التي تتهم مستخدميها على نحو مباشر، حضورها في المنازعات بين الأشخاص العاديين: وعلاوة على الاستناد إلى القانون فإن صلاحية عقد أو وصية كان من الممكن أن يضمنها ختم سلطة مختصة، حتى لو كانت محلية، تتصرف كما يتصرف كاتب العدل الحديث — مأمور الشهر والتوثيق — في أوروبا أو «المختار» في (بعض مناطق) الشرق الأوسط (الذي يشبه إلى حد كبير «حارس الحي» وكيل بابتوم wakil babtum لدى إيشنونًّا Eshnunna).[٩٦] ولكن الملك والقضاة والموظفين تربطهم المدونات القانونية القائمة وكان هامش مناورتهم ضيقًا. وكان أقصى ما يمكنهم عمله هو السير في اتجاه الشعب الغاضب، والحفاظ على أسعار أول ما يحتاج إليه الناس من الحاجيات ونسب الفائدة منخفضة، على نحو ما فعل مشرِّع إيشنونًّا لضبط نشاط المقاولين المحليين،[٩٧] أو إدانة «خيانة الأمانة» التي يرتكبها البيروقراطيون، كما يقول حورمحب بعبارة حادة لكي يعرف كل واحد في مصر كلها أنه يشجب السلوك المقيت: «اعلموا أن هذا المسلك مسلك مقيت (أو نذالة)! فلا يتصرفنَّ أحد منكم بعد الآن على هذا النحو!» ووثيقة فرعون تدين على النحو نفسه المستشارين والموظفين الذين يقبلون الرشوة: «لا تورطوا أنفسكم مع الناس؛ لا تقبلوا مكافأة من غيري».

هكذا تهتم الدولة اهتمامًا متزايدًا بالقضايا بين الأشخاص العاديين عندما يفقدون الثقة في عدالة بلادهم، أي عندما ينفسخ «العقد الاجتماعي» بين الحكام وبينهم.[٩٨] والعملية التي تمس الدولة في تظلمات الأشخاص العاديين تلزم محققيها بأن يدرسوا

[٩٦] انظر ص١١٨–١١٩ في كتاب Yaron, 1988 (الـ «وكيل بابتوم» wakil babtum يمسك دفتر الأملاك وتقع على كاهله مهمة العمل على منع نشوب المنازعات في حيه)؛ انظر كذلك ص٢٩٣ في كتاب Theodoridès, 1971 (عن نموذج لعقد موقع أمام المحكمة المحلية التي تم تسجيله فيها في حضور شهود من الطبقة العاملة، الفنيين والعمال)؛ وانظر ص١٥٣ في كتاب Janssen, Pestman, 1968 (الابن يطالب بميراثه عن أمه مبررًا طلبه بأن قانون فرعون يجعل أملاك المتوفى أو المتوفاة من حق ذلك الشخص من خلفه الذي يعطيه قبرًا؛ وهو بالإضافة إلى ذلك أقام لها جنازة لائقة عامة أمام شخصيات رسمية، بفضل كرم الملك أمينوفيس الذي قدم التابوت منحة منه).

[٩٧] انظر ص٢٢٤ من كتاب Yaron, 1988.

[٩٨] انظر Goedicke, 1979.

بأنفسهم حالات خرق القوانين، أي إن الدولة تفتح الطريق أمام إمكانية الاستئناف والنقض.[٩٩] وفي بعض فترات التاريخ يتحاشى كل إنسان بالفعل اللجوء إلى المحاكم، وحسبه أن يصل إلى تسوية يبذل وسطاء مهرة جهودهم لتحقيقها. وكانت المنازعات المحلية في مصر يسويها مستشارون إقليميون في محاكم يرأسها عُمَد القرى، إلا إذا كانت رشوة موظفين فكانت ترفع إلى عاصمة الإقليم. ولم يكن الدينو dînu في بلاد الرافدين حُكْمَ محكمةٍ، أو قرارًا قضائيًّا أو مرسومًا فقط، بل كان أيضًا اتفاقًا يعقد بالتفاوض بين الأطراف المتنازعة: كانت الأطراف تحاول ألا «تتورط في قضية» فتقبل أن «تدفع دون نزاع من نوع آخر». وأسوأ من ذلك «أن الناس يفزعون من إجراءات التقاضي ولا يمثلون أمام المحكمة» أو يسحبون شكواهم. واللعنات ونُذُر السوء التي تتنزل على الغادرين أو من يخونون الأمانة (ينذرهم نذر الشؤم «بالمرض وبالقضايا»!) لا تدع مجالًا للشك في الحالة النفسية لأصحاب المظالم حيال المحاكم.[١٠٠] وعلى الرغم من كل شيء فقد كانت المحكمة العمومية تمتاز بميزة لا تمتاز بها الحلول الوسط الخاصة: فهي تضمن دون غموض عدم سقوط الدعوى، وهذا هو السبب الأكبر في تمسك الأشخاص بالحق المتوارث وإن ظلوا في فترات القلاقل يخشون تحيز القضاة أو جشعهم.

### (٢-٢) تظلمات

وظلت مؤسسة العدل الملكية — وقد ضعفت وفسدت — قائمة في قلب الحياة العامة. وقد تعرضت للنقد وكانت كذلك سند معارضة سُمح لها بأن تعبر عن نفسها وبخاصة لأنها كانت قضائية أكثر منها سياسية. وفي تقسيم الواجبات بين الحاكمين والمحكومين كان المحكومون يندّدون بأصحاب السلطة أكثر مما كانوا ينقدون السلطة، وكان الحاكمون يفتشون على مَنْ وُجِّهَت الاتهامات إليهم والأمل يحدوهم أن يتحاشوا الاضطرار إلى الحكم عليهم. ومن الناس من لهم «آلاف الأفواه»، ومنهم من لهم «آلاف الآذان»، كما يقول كتبة فرعون. ولما كانت تظلمات البسطاء مشروعة كل الشرعية هكذا فقد أمدت الكتَّاب الساخرين بالأسلحة الأثيرة إلى نفوسهم، كما نرى في نص «ابن الواحة»[١٠١] من

[٩٩] انظر ص٢٠٧ من Jacobsen, 1959–1970.

[١٠٠] انظر مادة «دينو» dînu في CAD.

[١٠١] النص معروف أيضًا باسم «الفلاح الفصيح». (المترجم)

وادي النطرون في مصر،[١٠٢] ونص «فقير نيبور» من بلاد الرافدين[١٠٣] اللذين يعتبران نموذجين ممتازين على هذا الاتجاه. والشعب عندما يقع تحت وطأة ضغط مالي أو إداري بالغ الشدة، وعندما يتبين أن الضرائب التي يدفعها هائلة بالقياس إلى المنافع الملموسة التي يتلقاها، وعندما لا يعود صوته مسموعًا في المجالس التي تناقش مصيره (المجالس، الجمعيات، المحاكم)، لا يبقى له من سبيل إلا أن يطعن صراحةً وعلنًا في السلطة، وأن يبدل طيبةَ قلبِ المواطن وثقتَه بمكرٍ وسخرية مَنْ يتحدى السلطة.

في وادي النيل وفي وادي الرافدين نجد نماذج الشاكي قابلة للمقارنة بعضها بالبعض إلى حد بعيد. فابن الواحة (الفلاح الفصيح) يتعرض لمن «يجرده من ملكية منتجات واحة الملح الكثيرة المنوعة الطيبة الجميلة» التي كان حَمَلها على ظهور حميره. أما الرجل النيبوري فهو رجل فقير، ولكنه ربما عومل معاملة أفضل حينذاك إذا حكمنا قياسًا على تظلم رجل آشوري آخر أُخذ منه الحمارُ (الذي يتنقل به) والثور (الذي يحرث به) وهو يُذَكِّر بأن هذين الحيوانين قد منحهما إياه الملك السابق، عندئذٍ كان يستطيع أن يتنقل راكبًا فلا يخشى أن يتعرض لعبارات الاستهزاء من أولئك الذين يمرون به محمولين في هودج أو ممتطين صهوة بغل، وها هو ذا أصبح لا يجرؤ على الخروج من بيته سيرًا على قدميه، اللهم إلا إذا تحاشى الأنظار وخرَّم تخريمة مهينة «من خلال الصحراء.»[١٠٤] وليس الفقر هو البؤس، ولكن الفقر نسبي، وهو يقاس بالنسبة إلى الآخرين (مصر) أو بالنسبة إلى السلف (بلاد الرافدين). والفقر يترجم إلى الافتقار (الفقير يفتقر إلى «ملابس غيار»، وإلى «زوجين من الخفاف»)، والفقر يترجم إلى عجز الفقير عن زراعة حقله كما ينبغي؛ فليس لديه أدوات وليس لديه خدم أو أجراء)، والفقر يترجم إلى الجوع الذي يتربص بالإنسان دون أن يكون جوعًا قارصًا، والذي يشحذ العقل ويجعل صاحبه جريئًا جسورًا. والشاكون وقد نال منهم الفقر ما في ذلك شك، ظلوا على الرغم منه قادرين على المطالبة بحقهم، مستخدمين ما بقي لهم: وإذا كانوا هدف جشع وانتقام وعقاب أهل الحل والعقد الشرهين فقد ظل لهم الحق في أن يعبروا عن أنفسهم، وهم لا يحرمون أنفسهم من هذا

---

[١٠٢] انظر ص١٩٢–٢١١ من Lalouette, 1984.

[١٠٣] انظر ص١٦٣–١٧٤ من Cooper, 1975؛ وانظر ص٢٤–٢٧ من Bottéro, Note additionnelle sur le conte du pauvre hère de Nippur, 1982.

[١٠٤] انظر Parpola, 1987.

الحق (كما يقول مثل سائر آشوري: «ما زال لمن ضُرب بخنجرٍ في ظهره فَمُهُ ليتكلم به»)؛ وفي «ابن الواحة» نقرأ: «أنت تضربني وتسرق مالي ومتاعي، ثم تريد فوق هذا وذاك أن تمسك شكوى فمي!» وتحين لحظة لا تعود فيها الكلمات الطيبة والوعود السياسية تكفي (يعترف الآشوري بأنه تمنى في سذاجة أن يحصل على بديل لحماره وثوره لأن الملك التزم بذلك كتابةً، ولأن رسالة الملك عُرضت علانية فوق هيكل الرب نابو Nabû). هنالك ينتظر الناس أفعالًا، ويطالبون بإعادة العدل إلى نصابه.

والشخصيات تلعب ورقتها الأخيرة: فابن الواحة يذهب إلى قيِّم الملك فيبيعه كل ما له قيمة من ثمار عمله، ويبدل ملابسه القديمة الباهتة بعنزة عجوز يحملها إلى العمدة على أمل أن يُدعى إلى مائدته (لأنه لم يعد يستطيع أن يشتري لنفسه حملًا سمينًا ولا أن يكمل الوجبة بالبيرة الجيدة). إنهما ضحيَّتا ثقتهما الهائلة المفرطة في أصحاب السلطة الذين يجردونهما بالمكر من مواردهما. وأحد أقرباء القيِّم المصري يضيق هكذا الطريق الذي يسوق فيه ابن الواحة حميره بأن يفرش حبوب الشعير على ناحية، ويفرش ملاءةً على الناحية الأخرى: فتدوس الركائب الملاءة وتقضم حبوب الشعير، مقدِّمة على هذا النحو الحجة الملفقة للاستيلاء عليها، وإن لم يتم ذلك دون دفع وجذب. أما العمدة الرافديني فقد قبل العنزة من النيبوري، ولكنه بدلًا من أن يستبقيه ضيفًا على مائدة الغداء، طرده وحمَّله بعظم وسقط الذبيحة. وهكذا لم يتم التبادل على نحو سوي، بل ضد الأعراف والقوانين.

كان رد الفعل الأول لشخصيات القصة يتمثل في المطالبة بالعدل لدى السلطة العليا (قيِّم الملك في مصر، والملك ذاته في بابل). ونسجل هنا أن مثل هذا اللون من الالتجاء كان أمرًا مألوفًا، فقد كان الوصول إلى الملوك أيس من الوصول إلى العاملين تحت إمرتهم، وكان الملوك أكثر كرمًا ممن دونهم، وكان الملوك يعقدون لقاءات استماع مفتوحة للجميع. ولم تكن السلطة استبدادية إلا على المستوى المحلي، حيث كان أهل الحل والعقد هناك يصمون آذانهم عن شكايات وتأوهات الأخيار، بل كانوا يفعلون ما هو أسوأ من ذلك، فيبتزون البقشيش («ربما غيرت سلة من فاكهة رأي القضاة»، كما يقول الفلاح الذي يهاجم أهل الحل والعقد عندما يكونون «سلابة ولصوصًا وخطافين شلاحين») ويستولون بظلم على الحقول التي ليس لهم فيها إلا الربح.[١٠٥] وبينما أقارب القيِّم يتعجبون من هذا الذي

[١٠٥] انظر ص٨١ من: Parpola, 1970 شكوى رفعها كاهن إلى الملك في أعقاب قيام محافظ المدينة بمصادرة تعسفية وحشية لحقوله. وكاتب الشكوى يطلب بأن «يحكم له بالعدل حتى لا يموت جوعًا».

يزيد ويعيد في حكايات عن قليل من الملح والنطرون، يقدم فرعون لابن الواحة (الفلاح الفصيح) تعويضًا يتمثل في معاش مدى الحياة، ويحكم على اللص بالعبودية في مقابل ما عليه من ديْن. أما النيبوري فيعطيه ملكه الوسائل التي تمكنه من أن ينتقم، يعطيه ما يتخفى به على هيئة أمير من عربة فاخرة وثياب بديعة مطرزة، فيخدع بمظهره العمدة الذي يستقبله في هذه الزيارة الثانية استقبالًا حافلًا. ويبقى هناك شكٌّ لا مراء فيه يحيط بالدوافع الحقيقية لأصحاب السلطة العليا. ففرعون يدرك في الحال أن الفلاح الشاكي على حق، ويعرف المذنب؛ ولكنه مع ذلك يحلو له أن يدعه يعيد تلاوة اتهاماته تسع مرات بلغة مدبجة بزخارف البيان والبديع لينشرها على لفائف البردي متمتعًا بذلك متعة كبيرة. كذلك الملك الرافديني يدرك حق النيبوري ويقبل أن يستأجر له بسعر باهظ عربة فارهة وملابس فاخرة تليق بأمير دون أن يسأله أدنى سؤال عما ينوي فعله بها، والمواطن الصالح ينوي أن يرد للملك ما تحمل من نفقات من الأموال التي ستبتزها من العمدة عندما يستخدم العربة وثياب التنكر في خداعه.[١٠٦] وكأنما كانت تلك طريقة للكشف عن معنى بين السطور وهو أن رجال الدولة يثمنون الترف غاليًا بينما الشعب يفتقر إلى الضروري الجوهري، ويتسلى بالقليل في الوقت الذي تصف فيه الوقائع التي وصلت إلينا وضعًا اجتماعيًّا مقلقًا. وعلى الرغم من ذلك كان الملوك يمثلون الملاذ البعيد، يتسمون بأنهم أبرياء من آثام العاملين تحت إمرتهم («يقول ابن الواحة (الفلاح الفصيح) للقيِّم: عندما يلم الملك بحجراته الخاصة وتكون دفة الأمور في يدك أنت، يقوم الشر حواليك»؛ ويقول النيبوري: «الأمراء والمحافظون يتخذون بناءً على تعليمات الملك قرارات عادلة»، وهو يلمح بين السطور إلى أن الأعمال الظالمة لا يمكن أن ترتكب إلا إذا رضي بها الملك).

فلما خاب رجاء البطلين كافحا من أجل بلوغ الغاية المنشودة مستخدمين الوسائل الوحيدة المتاحة للضعاف: الفصاحة في حالة ابن الواحة، والذكاء في حالة النيبوري. أما ابن الواحة فقد ابتهل إلى ماعَتْ Ma'ât، وقارن محدثه بالدفة التي تنحرف عن الاتجاه الصحيح، وبالكتلة الخشبية المتوازنة الحاملة عندما تميل، وبخيط الرصاص الذي لا يبين

[١٠٦] لا يتفق بوتيرو (Bottéro, Note additionnelle ..., 1982, p. 27) مع كوبر Cooper في تفسير سلوك الملك: يرى كوبر فيه دليلًا على خراب الذمة (وهذا نبع للسخرية التي بلغت فيما بلغت السلطة العليا) أما بوتيرو فيرى فيه قرينة على الكرم والسخاء (حيث إن النيبوري هو الذي يقترح استئجار عربة وملابس، والملك يستجيب له عن ثقة).

المسقط العمودي،[١٠٧] ويحصره في فخ منطقي عندما يقول: إذا كان مسئولًا عن الحقيقة والعدل فكيف يسمح لنفسه بالتستر على الكذب والظلم؟ وإذا هو قهر الفلاحين عندما تَروج الأعمال، فهل يمكنه الاعتماد عليهم عندما يخسر كل شيء؟ وإذا داعبه الأمل في أن يكسب بمسلكه امتنان فرعون في الدنيا، فهل سينال امتنان تحوت Thot الذي يزن الخير والشر في الآخرة؟

ويعتبر خطابه إعلانًا حقيقيًّا لحقوق الإنسان، تلك الحقوق التي ينقد باسمها السلطة نقدًا هو من قبيل رقابة الرقباء: حق التنقل الحر، حق التعبير الحر عن الرأي، حق الحصول على المعلومات، حق الحصول على العدالة بلا مقابل، عدالة إنصاف سريعة متضمنة حق الطعن والنقض، حق الملكية الثابتة، حق الحياة الكريمة للفرد وأسرته، حق الحماية الاجتماعية. والتنويه بالحقائق التي يقبلها أصحاب السلطة يسمح له بأن يعبر عن نفسه بلا حدود. وفي لقاء واحد فقط من اللقاءات التسعة — اللقاء الثالث — بين ابن الواحة (الفلاح الفصيح) يأمرُ القيِّم به أن يجلد لوقاحته؛ أما اللقاءات الثمانية الأخرى فقد قبل أن يسائله الرجل في خشونة جهرًا في الطريق العام، وعلى عتبة بيته، أو على رصيف المعبد، وأن يسمعه عدة مرات — حتى في عقر داره — يصفه بأنه لص وأنه صقر يعيش على حساب أضعف الطيور، وأنه صياد يقتل الحيوانات دون تمييز، وأنه جزار يتمتع بآلام الذبائح، وقائم على الطريق لا يسمح بالمرور إلا لمن لديهم ما يدفعونه.

لم يكن القصاصون الذين عرضوا قصة ابن الواحة (الفلاح الفصيح) والنيبوري يتجهون إلى كبراء هذا العالم بقصة مغامراتهم، التي كانت سماتها — من أسلوبٍ وميلٍ إلى ضرب العُلَق الكثيرة المتكررة، وأخذٍ بطريقة الأدوار المقلوبة — تقربها من نوع الكوميديا المرتجلة commedia dell'arte أكثر مما تقربها من نوع التقرير الموضوعي.[١٠٨] كان البطلان يردان على كل خروج على قواعد السلوك وخرق النصوص الدستورية، بالعديد من أعمال الانتقام. هكذا أجبر فرعون قيِّمه على أن يستمع في صمت إلى الشكاوى التسع التي تلاها ابن الواحة (الفلاح الفصيح) وكذلك إلى نصائحه التي يخطئ من يظنها ساذجة («لا تكذب فأنت رجل رفيع القدر» — «لا تكن خفيفًا، لأنك رجل ثقيل») والنيبوري من جانبه يؤدب ثلاث مرات العمدة الذي عجز عن أن يكشف أمر المقالب المدبرة له على

[١٠٧] انظر للمقارنة ص٢٨٣ من Draï, 1996.

[١٠٨] انظر ص١٦٨ من Cooper, 1975.

الرغم من أنها كانت تهدده على نحو مكشوف. فالنيبوري يوهمه بأنه أمير يحمل الكثير من الذهب، ولا ينهض لينصرف بعد تناول الغداء وقد تعب مضيفه من كلامه (وكان هو نفسه مضطرًّا للإنصات إلى مضمونه دون تعليق لأنه كان يعتقد أن هذا الذي يزوره مبعوث ملكي غني). وينتهز فرصة خمول العمدة بعد الوليمة وفتوره في إقناعه بأن صندوق الذهب قد سرق، ويحمله المسئولية ويضربه علقة. ويذهب إليه مرة ثانية، وقد حلق لحيته ونعَّم بشرته، وتنكر على هيئة الطبيب، فيرحب به العمدة أشد الترحيب لأنه كان جريحًا، وينفرد به في حجرة منعزلة مدعيًا أنه يريد أن يكشف عليه متئدًا، وينال عليه ضربًا مبرحًا. ويستأجر رجلًا يكون عليه أن يتقدم إلى العمدة وخدمه على أنه هو، ويستفيد من المطاردة التي يتعرض لها هذا الطُّعم الصاخب على يد خدم العمدة ليدلف إلى داخل البيت، حيث يجد العمدة وحده، فينهال عليه ضربًا للمرة الثالثة، وكأنما كان شبحًا انطلق فجأة من الحفرة التي اختفى فيها حتى يعبر الموكب الجسر.

ويكمن الفرق الرئيسي بين القصتين في درجة اسوداد كل منهما. أما القصة المصرية فقليلة العنف: يلقى الفلاح — الذي يتعرض بصفة عامة للسخرة الظالمة — قيِّمًا ملكيًّا يتبين أنه أمين، يعاقب مستخدمه الجلف، وينصفه، فيعود إلى بيته وقد حصل على معاش مريح. وأما الأقصوصة الرافدينية فهي أشد شراسة: العمدة رجل مرتش (لأنه يقبل العنزة المهداة إليه على اعتبار أنها رشوة، لأنه يظن أنه يستطيع شراء سكوت زائره عندما يطير الكنز الوهمي)؛ ويحقق النيبوري أهدافه وينتقم لنفسه متوسلًا بالتنكر وبنصب الكمائن، ولكنه يضطر إلى الالتجاء إلى الأحراش فرارًا من ملاحقة السلطة. وكان الفرار من ملاحقة السلطة والاختفاء في الأحراش كثير الحدوث في مصر وفي بلاد الرافدين: ونحن نعرف حالات استدعي فيها متهمون للمثول أمام الإدارة دون جدوى، تلقوا الاستدعاء ثم ذابوا في الزحام، أو رفضوا بكل بساطة أن يتقدموا للإدارة.[١٠٩] وكان من يستمعون إلى هاتين القصتين يستطيعون أن يفهموا بين ضحكتين أن رفض قواعد الحياة في المجتمع كان مشروعًا على حالة القحط الذي كان أولو القوة يعتبرون مسئولين عنه («السرقة أمر طبيعي بالنسبة لمن ليس عنده شيء ... وهي فعل من شأنه أن يخيف من لا يعوزه شيء،

[١٠٩] انظر ص٢١٢ من Garelli, 1982 (بعض المواطنين الآشوريين قاطعوا أحد الوسطاء)؛ وانظر ص٣٨٠ من Cerny, 1973 (بعض المجندين المصريين من مدينة هابو فروا من الجندية واختفوا في طيبة على الشاطئ الآخر من النهر).

ولا يجوز أن نلوم فقيرًا على ارتكابها»)، هذا ما يقوله ابن الواحة (الفلاح الفصيح). وأقصى ما يمكن قوله، هو أن الاختلافات السردية من بلد إلى آخر يمكن أن تعكس التباينات بين نمطين من نظام حكم، يكون فيه أهل الحل والعقد ملاينين بقدر كبير أو صغير حيال الضعفاء، محترمين بقدر كبير أو صغير لمواثيقهم الأساسية. كذلك من المحتمل أن تكون درجة التهكم رهنًا بتسامح كبير أو صغير حيال قلة الاحترام. اللهم إلا إذا كانت الاختلافات ناجمة عن الفارق الزمني الذي يباعد بين القصتين (فقصة ابن الواحة «الفلاح الفصيح» ترجع إلى منعطف الألفية الثانية، أما قصة النيبوري فترجع إلى الألفية الأولى).

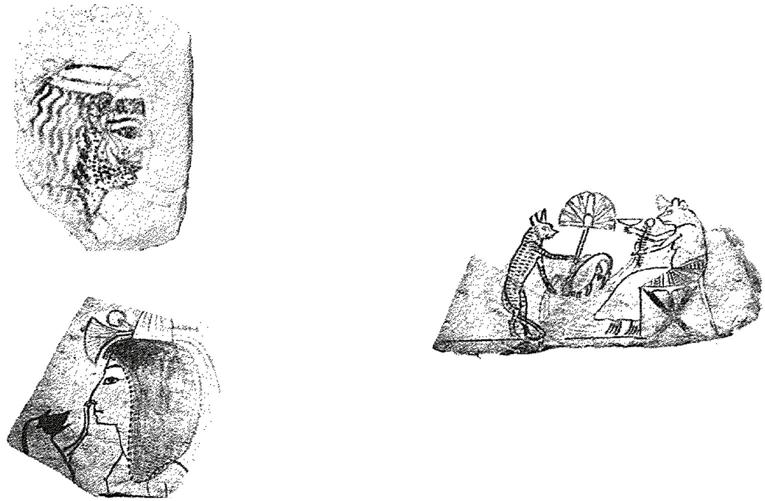
ولسنا متأكدين إلا من حقيقة واقعة واحدة: وهي أن الصراحة تظهر دائمًا واضحة جلية في مصر، والكاريكاتير (الذي يبدو أنه غير موجود في بلاد الرافدين) يلعب هنا دور الصمام بالنسبة إلى السخط. وتخرج بعض الرسوم أحيانًا على السمات المألوفة في التصوير لكي تظهر غضب الضعفاء: في سجل إحدى المقابر نجد فلاحًا أكبر سنًّا من رفيقه الطيِّع يحتج على أوامر رئيس العمال الذي يبين حلمه أنه ليس لديه من الوسائل ما يمكنه من إسكاته.[١١٠] وقد نجد على الأقل تعبيرًا عن التعاطف معه: فهذا نص من جبانة العمال في دير المدينة يبين رئيس عمال ينازع في عقوبة حكمت بها محكمة على واحد من العمال المشتغلين تحت إمرته.[١١١] وقد تسلى الفنانون المصريون بالرسم على شقاف من الفخار مناظر تنافي الاحترام والتوقير، مثل صورة الخادمة التي تنتهز فرصة غياب سيدتها فتلبس ثوبها وتلون بشرتها بألوان زينتها، ومثل صورة القرد الذي ربما أضافه فنان آخر ونراه يدغدغ أنف نبيل، بينما يشارك آخر في وليمة دون أن يحلق ذقنه.[١١٢] بل نجد أحيانًا بعض رسامي الصور الوجهية يجعلون الملك وندماءه على هيئة الحيوانات المتوحشة ليدعموا شجبهم لنهمهم وجشعهم. ولم يصل إلينا ما يدل على أن مثَّالين أو مصورين أدينوا بجريمة العيب في الذات الملكية أو بجنحة المساس بصورة الملك.[١١٣]

[١١٠] انظر ص٧٧ من Mekhitarian, 1954 (مقبرة مينا Menna في طيبة).

[١١١] انظر ص١٣٠ من Cerny, 1973.

[١١٢] انظر اللوحات رقم ٣٠ و٤٨ و٤٩ من Page, 1983.

[١١٣] انظر الصفحات ١٤٩ و١٥٠ و١٥٢ و١٥٦ في Della Monica, 1980 (صُوِّر الملك على صورة فرس نهر شره، وعلى صورة أسد يلعب الشطرنج مع غزلان (زوجاته) أو على صورة ذئب يعزف الناي وسط قطيع من الظباء الخليعة، إلخ).



شكل ١١-٢: النظام الطبقي المقلوب.

في الصورة (a) امرأة من طبقة اجتماعية عالية رسمت كاريكاتيريًّا على هيئة فأرة سمينة تمسك سفا سمكة (ربما كريهة الرائحة؟) بدلًا من زهرة اللوتس العبقة. وهي تتلقى آيات احترام زائفة من قط أصغر حجمًا من القط الطبيعي يضم ذيله بين رجليه. هذه الشقفة الساخرة رسمها بلا شك عامل من عمال المقبرة الملكية في طيبة، دير المدينة، ولعلها مستوحاة من قصص القط والفأرة التي كانت شائعة جدًّا في الأسرة العشرين. الصورة (b) لرجل من البلاط والصورة (c) لامرأة من البلاط، وقد رسمتا بلا احترام أو توقير.

وغياب الاحترام والتوقير حيال السلطة في أواخر الدولة الحديثة في مصر يظهر ظهورًا صارخًا في دقائق القضايا التي أقيمت ضد لصوص المقابر الملكية الذين كانوا يعترفون بفعلتهم دون أن يدعوا السائل يلح عليهم، لأنهم كانوا يعتقدون أنهم مسنودون من شركاء يشغلون مراكز رفيعة. فإذا قبض عليهم متلبسين كانوا في أول الأمر يتخلصون من الورطة بشراء سكوت الموظفين المكلفين بملاحقتهم فيتركون لهم نصيبهم من الغنيمة.[١١٤]

[١١٤] انظر ص٢٠ و٣٢ و٤٤ و٥١ و٦٨ و٧٣ و٧٤ من كتاب Vernus, 1993 («كان يكفي إبلاغ الأمر كما يحدث في عمليات البيع بالمراسلة»)؛ ونجد نفس الفكرة ص١٤ من كتاب: Manniche, 1987 مع إشارة إلى أن الكلام مجرد افتراض.

بل إن بعضهم كانوا يَبْلُغون بوسائلهم الملتوية أن يطلق سراحهم بعد القبض عليهم في حالة تلبس. وكان الملك من حين لآخر (وبخاصة في سنة «تجديد ميلاد المواليد») يقرر إعلان الحرب على الرشوة والنهب، ويكلف لجنة بتقييم الأضرار والقبض على المذنبين. في عصر رمسيس الحادي عشر أدى مثل هذا الإجراء إلى الكشف عن تعرض مقبرة رمسيس الرابع للنهب، وأنَّ ذهبَ الأُطُرِ قد انتزع ليصهر، وأن المجوهرات خبئت عند بائع مسروقات ليبيعها، وأن الأثاث الخشبي بيع للهواة، وأن أنواع الخمور والزيوت القيمة جرى نقلها أو استهلكت في مكانها خوفًا من تهمة امتهان المقدسات، تلك الفعلة التي تفاخر بها بانيب Paneb الفاجر الذي عب خمر سيتي الثاني جالسًا على تابوته.[١١٥]

وبدلًا من قيام الفراعنة في حياتهم بتوزيع الثروات التي اكتنزوها، كان يجري تدويرها على هذا النحو بعد وفاتهم. وفي مجتمع يقيَّم على أنه غير عادل كان أكثر الموظفين العموميين وقاحة (أولئك الذين كانوا يعملون في بناء المقابر ويعرفون أسرارها) لا يخافون من أن يمدوا أيديهم إليها، ولم يكن القمع المتزايد يصرفهم عن ذلك بحال من الأحوال. وما مرت إلا أربع سنوات على عقاب المذنبين حتى قامت السلطات باستخراج مومياء رمسيس الثاني العظيم من لحدها لتضعها مع بعض الآثار العظيمة الأخرى في مخبأ بوادي الملوك في محاولة منها أن تنأى بها عن أطماع الطامعين. وكان لصوص المقابر في واقع الأمر لا يترددون عن استهداف رمز السلطة: فكانت النعوش الملكية تحرق أحيانًا.[١١٦] وفي بلاد الرافدين كانت المعابد وأصنام الآلهة تلقى أحيانًا نفس المصير (ويقولون إن أهالي مالجوم Malgum نزلوا جميعًا إلى الشارع في هوجة عارمة تمتهن المقدسات حيث أحرقوا مصلى المدينة المقدس).[١١٧] وكان امتهان المقدسات[١١٨] يُمارس في وادي النيل وفي واديْ دجلة والفرات. وهذا كاهن سومري يشكو مر الشكوى من «كتابات وقحة» كتبها الملك شولجي Shulgi الكبير، ومن ألواحه المليئة بالأكاذيب عن طقوس طهارة الآلهة وما يمكن أن تؤدي إليه من غمطِ صورة الكهنة. ولقد أخطأ الكاهن فيما

---

[١١٥] انظر ص١١٩ من كتاب: Vernus, 1993.

[١١٦] نفس المرجع، ص٦٣.

[١١٧] انظر ص٨ من كتاب: Finet, 1980.

[١١٨] انظر ص٢٩ من كتاب: Posener, 1961 «من الممكن أن نجد البشر يحذرون الآلهة، وكان من الممكن أن نجدهم يغيظونهم أحيانًا ويهزءون منهم، إن لم يغلظوا لهم ويثوروا على سلطانهم».

شكا منه، فلقد كان الأمر بلا شك أمر الاستيلاء على طقوس تمارسها مدينة تنافس عصبة المدن السومرية، أو على الأحرى أمر مشروع علْمَنة موجَّهٍ ضد السلطة الروحية («لقد شوهَ على نحو غير لائق طقوس تقديس أنو Anu، وأحكام أوروك Uruk، وعلوم الحكماء السرية، وسجَّل كتابةً أمر السُّخرة التي أمر بها سين Sîn، سيد أور Ur»).[١١٩] ولم تكن هذه القضية جديدة: فمن قبل تصدى أوروكاجينا Urukagina، ملك لاجاش Lagash، لتسلط الكهنة المتزايد، «بأن أعاد النظام القديم» لكي يحول دون قيام «الكاهن باجتثاث شجرة في حديقة رجل فقير وقطع ثمارها.»[١٢٠]

وكانت مظاهر التذمر في أكثر الأحيان تغلب عليها السوقية. في الشرق القديم كان الإضراب عن العمل أكثر ورودًا وأقرب إلى القبول من الاختلاس والتمرد أو التآمر. وأشهر الإضرابات عن العمل: الإضرابات الافتراضية التي يقولون إن الآلهة الثانوية في المثيولوجيا السومرية البابلية قامت بها، وكذلك الامتناع التاريخي عن العمل الذي ظاهر به عمال قطع الحجر، والنجارون والفنانون في جبانة طيبة. والشواهد التي بين أيدينا تبين أن هذا الإضراب الاحتجاجي عن العمل كان متمايزًا عن البطالة الفنية المفتعلة (حيث لا تتوافر على سبيل المثال اسكتشات رسوم قبرية، وأصباغ، أو غيرها من المواد التي لا غنى عنها للرسامين). كانت تلك وسيلة مألوفة يستخدمها المضربون للمطالبة بحقوقهم، ثم كان المضربون بعد ذلك يسيرون في الطرقات يهتفون بما يعانونه من سخط حيال دولةٍ هي صاحب عمل لا يفي بالتزاماته (لا تورد الأجور في مواعيدها)، ولا تقوم في الوقت نفسه بالتمهل في الحجوزات عند تعثر المديونين في تسديد الديون. ونقرأ عن «متزعمي» الإضراب كما نقرأ عن «وسطاء» (كتبة دير المدينة مثلًا الذين حاولوا أن يعيدوا العمال والفنيين، بناة المقابر الملكية، إلى أماكن عملهم).[١٢١] والحالات المذكورة تشد الاهتمام على نحو خاص لأن الساخطين ليسوا أشد الناس استحقاقًا للشفقة. فهم يحصلون على جراية يومية من السمك وزنها ٢٨٠ جرامًا، كما يحصلون على حطب وملابس، وينعمون بشروط عمل عادية (تتضمن إمكان الغياب دون عقاب، وإن كان المشرفون يسجلون الغياب بعناية في

[١١٩] انظر ص٢٣٠ من كتاب: Glassner, 1993 (Chronique d'Uruk).

[١٢٠] انظر ص٦٨–٦٩ من كتاب: Schmöchel, 1964.

[١٢١] انظر ص٢٢٩ من كتاب: Cerny, 1973.

تقاريرهم)، ولهم الحق في أن يحتجوا على لا أخلاقية الموظفين العموميين الذين يعملون تحت أوامر منهم.[١٢٢]

بدأ هذا الإضراب — الذي يعتبر أشهر إضراف في زمن الدولة الحديثة — في عصر رمسيس الثالث، واستمر فترة طويلة: حيث تجمع العمال عدة مرات في معبد جنائزي (معبد حورمحب Horemheb) الواقع فيما وراء منطقة الإقامة الإدارية؛ وبعد مرور ثلاثة أشهر من بداية الأزمة، عادوا من جديد، وأقسموا يمينًا على أن يتجمعوا ليلًا ونهارًا عند أطراف الموقع[١٢٣] على مقربة شديدة من الصروح الجنائزية لرمسيس الثاني ورمسيس الثالث. واحتلوا الرمسيوم لحظةً هاتفين برؤساء عملهم.

«إذا كنا وصلنا إلى هذا الذي وصلنا إليه؛ فالسبب هو الجوع، السبب هو العطش. لا كساء، لا زيت، لا سمك، لا خضراوات. اكتبوا إلى فرعون … وإلى الوزير، رئيسنا، لكي يدبروا لنا أسباب الحياة».

ولَمَّا لم تجد السلطات حلًّا للأزمة، أقام العمال بعائلاتهم في معبد ستي الأول الجنائزي، حيث أخرجهم رئيس شرطة المقابر. ودارت مفاوضات، وتم تدبير جرايات شهر، ولكن هذا لم يمنع أحد المضربين من أن يرفع صوته بتهديد عنيف متهيئًا «لانتهاك حرمة أحد القبور». وفي نهاية المطاف قدم المضربون إلى المحكمة التي استصوبت عملهم، وهو ما لم يمنع الموظفين العاملين في هيئة المقابر من العودة إلى تجاهل حقوقهم في الشهور والأعوام التالية. فإذا قامت لجنة شكلها المحافظ بتوجيه النقد إليهم واتهامهم بأنهم يختلسون الجرايات أو الأدوات الجنائزية، ظل أهل الحل والعقد المحليون قادرين على تنظيم مظاهرة مضادة تسير إلى قلب طيبة صارخة محذرة من مؤامرة، وكان طاقم من رجال الأمن القائمين على النظام يحيط بالشخصيات المشاركة التي لبست أعظم ثيابها الرسمية.[١٢٤] ومع ذلك لم يكن الوزير الأول ولا الملك يجهلان آثامهما حيث إنهما أقرَّا بخلاصة المذكرات التي بعث بها الشاكون.[١٢٥]

[١٢٢] انظر ص٧٨–٩٩ من كتاب: Vernus, 1993.

[١٢٣] انظر ص٨٤–٨٥ من المرجع السابق (لم يكن العمال يقومون «بإضراب»، بل «يتجاوزون المتاريس»، على حد قول المؤلف الذي يقارنهم بعمال باريس، بعد زمان طويل، كانوا عند الإضراب يجتمعون في ميدان جري Grève الذي أصبح التجمع فيه يعني الإضراب، ودخلت كلمة جري grève القاموس الفرنسي بمعنى الإضراب.)

[١٢٤] انظر ص٣٣ من المرجع السابق.

[١٢٥] انظر ص٥٢ من كتاب: Wente, 1990.

أن يكون الشعب كله، أو تكون بعض المجموعات الاجتماعية المهنية فقط قد عبرت دون توقف عن رأي في الشئون العامة، فذلك واقع ثابت بالبرهان. في واديْ دجلة والفرات كان هذا «الرأي» التلقائي أو المستفز بخطب مثيرة بارعة يسمى «رأي الشارع» pî suqim،[١٢٦] أو «الحكم العام» têm mâti، أو «الإرادة الشعبية» milik mâti، أو «فم البلد» pî mâtim، «فم المدينة» pî alîm، أو «فم الشعب» pî nishê، أو «التهامس» أو «الشائعة». وربما «فاقت قيمة هذا الرأي رأي الملك» pî mâtim ana sharri ikabbit.[١٢٧] عندما «غير» الشعب تقييمه لقدرات الحكومة، أحدث تطويرًا في المواقف بمجلس الشيوخ، ومرونة في التعليمات الملكية، حيث أيقن المسئولون السياسيون من أن عليهم آنذاك أن يتساهلوا.[١٢٨] وجد الشعب متحدثين بلسانه عرفوا كيف يصوغون مطالبه: وهو إذا لم يكن قد وكَّلهم كما ينبغي ليمثلوه،[١٢٩] كان على أية حال يتعرف إلى ذاته دون شُقَّة في خطابهم النقدي المعبر عن مثقفين ملتزمين، مشكِّلين للرأي، مدافعين عن أشد الناس معاناة للحرمان بإسماع صوتهم pî mushkenîm ورفع المعاملة التمييزية عن الفقراء في وقت القحط. ونجد محافظ مدينة من مدن مملكة ماري Mari يخشى نشوب انتفاضة فيرفض أن يُرَحِّل أعيان مدينته وحدهم دون سواهم، كما طالبه الملك الذي كان يسعى إلى تجميعهم في عاصمته لأنه لم يعد يستطيع أن يوفر الغذاء لجميع أقاليمه على نحوٍ مقبول. وما زال حديثنا عن مملكة ماري موصولًا: فهذا هو عمدة توتول Tuttul — إحدى مدنها — يخشى من رجل نزل المدينة مؤخرًا وأخذ يوغر صدور الأهالي ضده، فقد كانت له القدرة على إقناع غالبية المواطنين («ومولاي يعلم أن رجلًا واحدًا يمكنه أن يقلب رأي الكثيرين» على أية حال «رأي العامة»).[١٣٠] ونجد في طيبة بمصر عاملًا «تملكه هياج أي هياج» يخطب في الحشد خطبة مثيرة في تظاهرة موجهة ضد العمدة.[١٣١]

---

[١٢٦] انظر الملحوظة رقم ٣ ص٨٠ في Kupper, 1964.

[١٢٧] انظر ص١٤٥ من كتاب: Bottéro, 1973.

[١٢٨] انظر ص٥ في كتاب Finet, 1973 (الاستشهاد هنا مأخوذ من Jean Nougayrol, RA, 65, p. 67–84) وانظر كذلك ص١٣.

[١٢٩] يستخدم ليميه Limet, 1973, p. 88 هنا حجة قوية ضد فكرة وجود «رأي عام» حقيقي.

[١٣٠] انظر ص٨١ من كتاب: Kupper, 1964.

[١٣١] انظر ص١٨ من كتاب: Cerny, 1973.

في بلاد الرافدين تكررت تظاهرات السخط العام تكرارًا كان كافيًا لزيادة الكلمات الدالة عليها من قبيل: «المظالم»، «الإثارة»، «القلاقل»، «الاضطراب» (اشتقت من مصدر اشتقت منه كذلك كلمات أخرى من قبيل «الكسوف» «التواري»، «التلاشي» وبخاصة «الفوضى»).[١٣٢] ولم تكن هذه التظاهرات تجري دون حوادث: في وكالة آشورية بالأناضول نجد رسالة تخبرنا أن «أناسًا ثاروا، وأن دمًا سال وأن السلطة الملكية لم تعد مضمونة.»[١٣٣] البلد «يزمجر» ضد الملك،[١٣٤] «لم يعد يطيعه» (لأنه لا يطيع إلا الرؤساء الذين ينتجون الرخاء)، وهو يرد على محاولات الملك استمالته «بما يثبت نفوره»، وهو «يرد يده» عندما يمدها إليه، ولا تزال الحال على هذا المنوال إلى أن تأتي اللحظة التي يكون فيها الملك «قد فقد التقدير في مملكته فقدانًا خطيرًا.»[١٣٥] كان هناك تزامن في حركات احتجاجية مختلفة، تتداخل مطالباتهم عندما تنشب أزمة، يشهد على ذلك التحليل الكئيب التالي: «لقد أصبح الشعب مضطرب الفكر، ينشر الشائعات، وعارضه بلده كله، بل استثناء.»[١٣٦]

هناك إذن بلا شك منازعة داخلية، متمايزة عن الانتفاضات الداعية إلى الاستقلالية، وعن القلاقل التي يشجعها الخارج، ومؤامرات القصور التي سنتناولها في الباب التالي. كانت هذه المنازعة تنصب على الحكام أكثر مما تنصب على النظام، وكانت تترجم في المصرية إلى حالات تمرد أكثر مما تترجم إلى ثورات. لا ريب في أن الكلمة المستخدمة في الأكادية للدلالة على هذه اللحظات الفاجعة — نبالكاتُّو nabalkattu مرتبطة بالجذر بال bal — تستخدم كذلك للدلالة على التمرد الشعبي révolte populaire وعلى دوران كوكب révolution (كلمة دوران كوكب بالفرنسية هي نفس الكلمة التي تعني ثورة révolution). كذلك تدل الكلمة على تغير رأي أو قرار يبرره خرق عقد (ولماذا لا نقول كذلك: خرق عقد اجتماعي؟) أو حنث بيمين، أو تجاوز الحقوق أو الصلاحيات القانونية، كما يبرره «تجاوز حدود بلد» أو «حائط» فاصل. يشهد على ذلك التعبير الدال

---

[١٣٢] انظر CAD مادة esatu/esu «ما يموت ملك كبير حتى تقع البلد في الفوضى».

[١٣٣] انظر ص٥ و١١ في كتاب Finet, 1973.

[١٣٤] انظر ص٧٠ في كتاب Limet, 1973 (والمؤلف يرى في هذه الأحداث «ثورة جماهير شعبية») وانظر كذلك ص٧٤.

[١٣٥] انظر ص١٢٨ و١٤٤–١٤٥ في كتاب Bottéro, 1973.

[١٣٦] انظر CAD مادة esatu/esu.

على الإضراب في المصرية «تجاوز المتاريس» franchissement des redoutes. كل هذه التعبيرات الشعبية عن رفض الخضوع للسلطة تتضاد على خط مستقيم مع «تجاوز الحدود» في لغة القابضين على السلطة. ألسنا نلاحظ أن نفس الجذر الأكادي يستخدم للدلالة على «تجاوز مهلة» بما يجعل من الممكن القول بانطباقه على (التجاوز في حالة الجرايات التي لا تصل في موعدها لأصحابها.[١٣٧]

وعلى الرغم من كل هذا فإننا نجد هنا دليلًا على أن ما حدث كان أقرب إلى تمردات وقتية محدودة منها إلى ثورة حقيقية. ونلاحظ تقريبًا في كل الحالات أن مصير الملك منفصل عن مصائر رجاله: فإما أن ينتهي التمرد بتطهير فيبقى الملك ويشمل التطهير رجاله، وإما أن يؤدي التمرد إلى ذهاب الملك (ويبقى الموظفون في مناصبهم على الرغم من تغير الطاقم السياسي).[١٣٨] في هذه الحالة يُطاح بالملك ويبقى معاونوه، وكان الملك قد ظل زمنًا طويلًا في مأمن من الخزي الذي كان يصيب أكثر معاونيه إثارةً للريبة. فإذا لم يكن الملك مسئولًا عن شرورهم، فهو مسئول عن ابتذالهم. وإذا بقلب الأدوار الذي كان «مهرجان العام الجديد» يهدف في الخيال إلى تطهيره واقتلاعه، يحدث بالفعل: وكُتَّاب الوقائع يحكون أن ابنةً أو ابنًا بالتبني — «عاملة في حانة» أو «بستاني» — أصبحا ملكين،[١٣٩] وقد تنبأ العرافون بأن «ابن رجل بسيط سيعتلي العرش»، وبأن «حلاقًا سيقتل مولاه وسيجلس على عرشه». حتى مصفف الشعر بالقصر، «رئيس الأسرار» الذي يستأمنه فرعون على رقبته وعلى حبل وريده، كان يتآمر ضده.

---

[١٣٧] انظر CAD مادة nabalkutu.

[١٣٨] انظر ص٨٤ في كتاب Limet, 1973 وانظر ص١٦٤ من كتاب Bottéro, 1973 («لم يكونوا ينازعون في النظام، بل كانوا يعارضون من يمثلونه»)؛ وانظر ص٥١ من كتاب: Bell, 1992 («لم يدع في مصر أي ثائر إلى قلب الملكية نفسها»).

[١٣٩] انظر ص١٤٠ من كتاب: Glassner, 1993 (Chronique de la monarchie une) وانظر ص١٥٣ (وهذا هو جوديا Gudea الذي يعرفه رواد متحف اللوفر بباريس «لم يكن ابن أمه، ولا ابن أبيه» كما يقول سجل الوقائع الملكية في لاجاش Lagash، وهذا السجل أشبه شيء بمحاكاة للسجل السابق).

الباب الثاني عشر

# الحلف السياسي

بينما العقد الاجتماعي عقدٌ أُبرم بين شعب ورئيس دولته، الحلفُ السياسي حلفٌ يُلزم رئيسَ الدولة حيال النُّخَب الحكومية والإدارية. والسلطات، من حيث هي وسطاء بين الملك وبين شعبه، تستطيع احتواء نفاد الصبر أو تذكي ما في الرماد من نار. فإذا اقتنع الموظفون ومستخدمو الدولة بأن دائرة الترقيات وتحقيق الثراء وإعادة توزيع المناصب والموارد قد انقطعت، وضعوا نهاية لالتزاماتهم حيال ملكهم. وهنا تصبح حركات التمرد والعصيان واغتصاب السلطة والانقلابات ومؤامرات القصر وحركات الانفصال ممكنة، سواء في وادي النيل المشهور باستقراره، أو في وادي دجلة والفرات الذي كان يعتبر أكثر هياجًا.

كانت المنظومة في الوقت العادي تعمل طبقًا لقواعد نوع من «الدستور» المكتوب، على الرغم من أن أحكامه المتفرقة لم تجمع في نص واحد. كان دستور الأعيان الحكماء في بلاد الرافدين، ودستور كبار ملوك الماضي في مصر يحكمان العلاقات بين الشعب والملك، كما يحكمان تنظيم السلطات العامة. كانا يقدمان إطارًا مقبولًا للتنافس بين الهيئات[1] المشكَّلة les corps constitués والاتحادات، حيث كان كل منها يحاول أن يحصل لنفسه على أفضل نصيب من الموارد القومية ملقيًا على آخرين أعباء المتطلبات الشعبية.

[1] جرب بعض المترجمين في الفترة الأخيرة ترجمة corps إلى جسم ج أجسام، وقد حاولنا استخدامها أحيانًا إلى جانب الكلمات الأخرى الأكثر شيوعًا، والأقل مطابقةً. ولا شك في أن محاولات المترجمين الجريئة لإيجاد كلمات مطابقة جديرة بالتشجيع والاهتمام. (المترجم)

والبيروقراطية القديمة التي تكونت على مر العصور من جزيئات صغيرة أو مقاطع كاملة، تشبه الصورة التي كونَّاها عنها منذ قرننا التاسع عشر. والبيروقراطية القديمة، مثلها مثل بيروقراطيتنا الأنتيكية، مؤسسة على أسلوب تعيين الموظفين على أساس تناسبٍ بين الكفاءة والخدمات المؤداة (نترجمه نحن إلى الفرق بين المسابقة و«اللغة الخارجية»)؛ وعلى أساس إجراءات خاصة للترقية والنقل والتفتيش والعقوبات؛ وعلى أساس تنظيم درجاتي[٢] كامل يبدأ من أدنى خُص ويصل إلى مقر السلطة المركزية؛ وعلى أساس الفصل بين الخاص والعام (ومن هنا الفصل بين خزائن الدولة والصناديق الشخصية التي يمتلكها مستخدمون وكلاء عن الدولة)؛ وعلى أساس الامتيازات التي تمنحها الدولة للهيئات الكبيرة التي تقودها بقدرتها حتى على التشارك على الرغم من تنافسها في إدارة الأعمال العامة، إلخ. والملك يبدو قليل الاقتصاد في الإصلاحات الإدارية الساعية إلى استخدام ثقل الموظفين الذين لا قرابة بينه وبينهم لموازنة ثقل عائلته. لا نجد إغفالًا لأي شيء من شأنه التعامل تعاملًا منفصلًا مع الهيئات البيروقراطية (المدنية، الدينية، العسكرية؛ القومية والإقليمية والاستعمارية). لا بد من العمل على ألا يكون بين هذه الهيئات من التطابق فيما بينها إلا في أقل حدود ممكنة حتى لا تتحالف هذه الهيئات ضد من تستمد منه امتيازاتها. وكان الملك ينجح في ذلك إلى حد ما: فنلاحظ أن بلوغ السخط درجة التبلور كان يتطلب أحيانًا العديد من القرون: «عندما يستشيط القصر غضبًا»، عندما يكون تمرد أهل البلاط علامة على تغييرات أشد عمقًا.[٣] حينئذٍ يجب على الملك أن يعلن تمسكه باحترام القوانين الأساسية حتى لا يعتبر انتهازيًّا أو غاصبًا («لم أستبد، ولم أغتصب مكان شخص آخر.»)[٤] إنه بهذا يحد من مشكلات الخلافة ومن مخاطر التآمر.[٥]

---

[٢] درجاتية = هيراركية.

[٣] انظر ص٤٥ في كتاب: Lalouette, 1984 (نصوص تتويج حورمحب).

[٤] انظر ص٢٢٧ في كتاب: Grandet, 1994 (خطب وجهها رمسيس الثالث إلى الآلهة، بردية هاريس رقم ١ papyrus Harris I).

[٥] في عصر الدولة القديمة يبدو أن بيبي الأول Pépy I نفسه كان ضحية مؤامرتين على الأقل (Kanawati, 1981)؛ في عصر الدولة الوسطى قتل أمينمحات الأول Aménemhat في فراشه، وجاء شبح الملك المقتول بعد ذلك إلى ابنه ليعلمه بما حدث كما في حالة والد مكبث Macbeth (انظر ص٤٦ من كتاب: Foster, 1981).

## (١) الهيئات المؤسَّسة دستوريًّا

قياسًا على بعض الشواهد النادرة ربما كان الملوك الأوائل قد انتخبتهم مجالسهم. فقبل توحيد مصر اتخذ أحد الملوك لقب «سيدٌ بهتافات» مواطني أبو صير Busiris، إحدى مدن الدلتا.[٦] وتذكر الوقائع الملكية السومرية ملكًا على كيش Kish قبل الطوفان اسمه بالأكادية كوللاسينابيل Kullassina-bêl (كل واحد منهم جميعًا سيد. حرفيًّا: «هم جميعًا سيد»)،[٧] بينما بينما نجد في أكاد نفسها نارام سين Narâm-Sîn يتشبث بحقوقه الوراثية في مملكة أبيه سرجون Sargon ضد منافسه الذي فضله عليه حَمَلَةُ السلاح والشيوخ (وهو إيشبور كيشي Ishpur-Kishi الذي يعني اسمه «الذي جمع كيش»). وقصيدة الخلق البابلية تجعل من الإله ماردوك Marduk ملكًا اختاره أنداده، على طريقة الأناضول التي يبدو أن هناك من الدلائل ما يؤكد وجود تقاليد هندوروبية عن قيام القادة العسكريين بانتخاب الملك. وهناك نبوءة عراف رافديني تتحدث عن الوقت الذي لم يكن فيه «مَلِكان يُنَصَّبان إبان دورة واحدة»، وثمة نبوءة أخرى تتوقع أن مَلِكًا سيعزله مجلسه،[٨] كما حدث يقينًا لآخر ملك من أسرة أور Ur الثالثة.[٩] وهناك نص من مدينة سومرية يقول عن ملك لاجاش إن «يد الرب التقطته من بين ثلاثة آلاف وستمائة وستة وثلاثين …» مما يدل على وجود انتخاب رباني مناسب يسمح للطامحين بالفوز دون موافقة أخرى إلا التخيل العبقري لسند يقدمه مَجْمَعٌ لا تراه العيون.[١٠]

كان تعيين رئيس يجري في الأصل على الأحرى بالسحب بالقرعة. وكانت عملية السحب بالقرعة نفسها تستخدم في تعيين الأعيان أهل الحل والعقد notables أو الموظفين يعطون أسماءهم لسنة من سنوات التقويم؛ طريقة الأسماء الترميزية التي يسمونها بالفرنسية éponymes. وأغلب الظن أن وظيفة «العمدة» أو «كبير تجار» مدينة سيبار Sippar البابلية كانت وظيفة «سنوية» محددة زمنيًّا تحديدًا واضحًا، وما كان

[٦] انظر ص٦٣ من كتاب: Pirenne, 1932, I. والمقصود أنيجي Annedji وربما كان تجديد الموافقة العامة الإجماعية يتم إبان الاحتفالات اليوبيلية الأولى.

[٧] انظر ص٧٥ و١٣٩ في كتاب: Glassner, 1993.

[٨] انظر ص٢١ في كتاب: Bottéro, Les pouvoirs locaux …, 1982.

[٩] انظر ص١٤٣ في كتاب: Jacobsen, 1957–1970.

[١٠] انظر ص٦ في كتاب: Glassner, 1986.

شاغلها ليعاد انتخابه بعدها على الفور، حتى إنه كان عليه أن يمتنع عن كل معركة لصالح خلف له. والمرجح أن آشور ومستعمراتها الأناضولية كانت تعين «رؤساء لدار البلدية» لمدة عام، عام الترميز بأسمائهم éponymat[١١] كان مبدأ دوران المناصب إذن محترمًا في سومر إلى أبعد حد، حتى إن المنصب الملكي نفسه كان يخضع له. وكان الكف عن ممارسة مهام المنصب واختيار المتولي التالي أمرًا يتقرر في المجلس، وظلت الحال على هذا المنوال إلى أن تحرر بعض الملوك من هذه الوصاية الثقيلة.[١٢]

### (١-١) دستور الشيوخ

كان البَلَدان — مصر وبلاد الرافدين — يحكمهما ما قد يمكن أن نسميه دستور الشيوخ؛ وهو مجموع القواعد والأعراف التي تنظم العلاقات بين الملك وشعبه الذي تمثله مجالس الأعيان أهل الحل والعقد. وكانت سلطات الملوك الرافدينيين والمصريين، بل وكذلك الأناضوليين والكنعانيين في واقع الأمر سلطات محدودة: وكان هناك مثل أعلى سياسي قوامه الحكمة، له ثقله على ضميرهم، وكانت هناك ثقافة ديمقراطية أو اتحاداتية[١٣] تحد من الإغراءات الديكتاتورية. وكان الوجهاء يمارسون على ملكهم سيادة أخلاقية. كان الملك يغلب العدو، وكان مستشاروه يغلبون أهواءه. كانوا يهدئون «سفاح الرجال» بأن يتوسلوا إلى كرمه ويستنزلوا عفوه. وإذا تمنى الملكُ الإنسانُ أن يلاحظ الملاحظون حماسه الشعائري، فهو ليس بأقل حاجة إلى أن يتنازل الإله الذي في داخله عن مغانمه. والمجالس تساعده على هذا المسلك الإنساني الضروري. وليس قضاؤه إنسانيًّا إلا إذا كان عادلًا، وليست إرادته إلهية إلا بشرط ألا تكون متعسفة. ولما كان مسارعًا في قول الحق أو فعل الخير فإنه يتلو نصًّا ليست لديه القدرة على نسيانه. وعلى الرغم من أنه سجين أيديولوجية رسمية تدَّعي أنه حر في كل أعماله، فإنه لا يتصرف إلا بحرص. ويجد لزامًا عليه أن يثبت أن لديه حسًّا سياسيًّا خارقًا إذا أراد أن يحقق أعز أمانيه.

---

[١١] انظر ص٦ من كتاب: Oppenheim, 1967؛ وانظر ص٢٩٨ من كتاب: Larsen, 1974 («ولهذا، عندما نتبين أن الملوك بدءوا يلعبون دور المَرَمِّزين بأسمائهم، فهذا يمثل اغتصاب منصب لم يكن له في أصله علاقة بكيان الملك من حيث هو ملك»).

[١٢] انظر ص١٦٦–١٦٧ في كتاب: Jacobsen, 1943–1970.

[١٣] = corporative.

والشيوخ موجودون لكي يتفادوا إفراطاته ويساعدوه على مقاومة الإغراءات الاستبدادية. في الشرق كله يلعب الشيوخ لدى الملك دور الملائكة الحافظين، مثل هذه «الآلهة الشخصية» التي كان الرافدينيون يعتقدون أنها تساعدهم. ويتمايز الشيوخ عن الأشخاص العاديين في أنهم يقومون بدور تاريخي لا يتقاعسون عنه يتمثل في أنهم: يذكِّرون الملك بصورة ماضيه العادي على رأس عشيرة أو تجارة، ويرسمون له لوحة حالكة عن مستقبله السماوي. وعندما يكون الملك قد مات أو يكون غائبًا فإنهم يقومون أحيانًا مقامه ويمارسون باسمه المهام الحكومية. وهم القضاة الذين يقضون في المنازعات في الدرجة الأولى أو في الاستئناف — أما القضاء العالي فيظل شأنًا ملكيًّا — وهم الذين يقومون معًا على نهج الزمالة بالتمثيل الدبلوماسي لمدينتهم. وخلاصة القول إنهم يعطون الشعور القوي بأنهم في مجموعهم يجسمون السيادة التي يرى الملك أنه يمثلها بشخصه.[١٤]

وتقسيم الأدوار بين الشيوخ — الذين يمثلون المجتمع — والملك — رئيس الدولة — تشهد عليه تقاريرهم «الدستورية». فمن شأن دائرة الشيوخ المصغرة أن تدعو مجلس الشعب كله للاجتماع أو أن تجعل الملك يدعوه للاجتماع للاستماع إلى خطابه عن حالة البلد. في مدينة إرقاطه Irqata الفلسطينية في عصر أخناتون تلقى أبدياسيرتا Abdiasirta رسالة من شيوخ المدينة «فدعا الأهالي الذكور جميعًا ... إلى أن يجتمعوا. وقرأ على أعضاء هذا المجلس برنامجًا، فكان هكذا يعدُّهم للتصرف في إطار تنظيم سياسي جديد، في إطار دولة جديدة.»[١٥] ومجلس الشيوخ نفسه يعقده الملك بصفة عامة عندما يطلب منه رأيه. والملك بهذا يؤكد حقه في أن يتداول «مع قلبه» كما يقول المصريون على سبيل الفكاهة، ولكنه يؤدي بذلك أيضًا واجبه وهذا هو ما يؤكده الحيثيون بعبارة شرسة («منذ جعلناك ملكًا سماويًّا لم تفعل شيئًا. فأنت لم تدع قط جمعية للانعقاد»).[١٦] كان

[١٤] انظر ص٢٣ من كتاب: Archi, 1973: في الأناضول الحيثية: «كان الشيوخ يمثلون المدن الرئيسية لإقليم كيزواتنا Kizzuwatna، أي أدنه Adana وطرطوس Tarse، إلخ، بمناسبة العيد العظيم «إيسوا» isuwa الذي كان الملك يحتفل به. وفي أحيان أخرى كان الغالب أن تشارك «المدن» أو «رجال المدينة» في الأعياد».

[١٥] انظر ص١٦٣ من كتاب: Artzi, 1964 (الخطاب رقم ١٠٠).

[١٦] انظر Hoffner, 1990, p. 44 (mythe de Kumbari).

التداول يجري في وادي النيل بقدر ما كان يجري في وادي دجلة والفرات؛ لأن الملوك لم يكونوا يقررون شيئًا وحدهم. في مصر في وقت مبكر، في زمان الدولة القديمة، لم يكن الـ wadi-medou فقط نتيجة مداولة ولكنه كان العملية التي تؤدي إليه.[17] في الرافدين، حتى في عصور الملوك المستبدين مثل نبوخذنصر الثاني Nabuchodonosor II كانت «القرارات المكتوبة» أي المراسيم décrets ثمرة مداولات ومجالس (shituttu, milku).[18]

وليس من المستحيل أن تكون مراسيم العدل قد تقررت بناءً على اجتماعات عقدها الشيوخ مذكِّرين الملك بالوعود التي قطعها على نفسه ليحصل على مساندتهم عندما يتربع على العرش.[19] وإذا نحن حكمنا قياسًا على مثال المدن الفينيقية أو الأناضولية وجدنا أن الشيوخ كانوا يستطيعون أن يعترضوا بنجاح على الإرادة الملكية.[20] وتضع بعض نبوءات العرَّافين الآشورية مداولات المجلس والمراسيم الملكية على مستوى واحد، عندما تتوقع «أن الشيوخ سيخلعون الملك» إذا لم يتبع آراءهم. ويتمثل الحد الأدنى في أن الحكومة «تدبِّر» ireddi طبقًا «لمجالس» malâku الجماعة، تلك المجالس التي أخذ على الحكومة إفراطها في اتباعها إياها في اليوم الذي ثبت لها فيه أنها «يمكن أن تتسبب في أضرار.»[21] في مصر منذ الأسرة الرابعة كان الملك يحيط نفسه بمكتب خصوصي sesh neswyt يجهز أعضاؤه القرارات الملكية التي ينفذها بعد ذلك أعضاء «مجلس العشرة الكبير أو heri sesheta أعضاء البلاط الكبير.»[22] هؤلاء «الوزراء» يقارَنون بالآلهة الذين يصاحبون رع في رحلته

---

[17] انظر ص١١٥ من كتاب: Bickel, 1997.

[18] انظر ص٢٥ من كتاب: Lambert, 1965.

[19] انظر ص١٩٥ من Jacobsen, 1959–1970.

[20] انظر ص٢٨ من كتاب: Moscati, 1968؛ ويبين لاروش Laroche, 1950, p. 93 أن الدور الذي لعبه الـ «بانكوس» pankus الحيثي جرى تقنينه وتسجيله على اللوحة المسماة لوحة تيليبينو Telepinu. في حملة جلجاميش Gilgamesh تجاسر الملك على التصرف ضد مشورة الشيوخ لأنه ادعى أن الربة إينانًّا Inanna تسانده، وهي سلطة فوق مستوى البشر. ويقرر مؤلف القصيدة هكذا ضمنيًّا «أن قرار الشيوخ كان ملزمًا» (راجع كتاب: Katz, 1987, p. 100).

[21] انظر ص١٢٦ من كتاب: Bottéro, 1973 (pîlamt sharri وpîlamat mâti في توازن)، ص١٣١ و١٣٨.

[22] انظر كتاب: Pirenne, p. 266.

السماوية، فهم يكونون «الطاقم» الذي يعين القبطان على بلوغ الميناء،[٢٣] وهو ما يجعل آراءهم «مناسبة» بمعنى الكلمة. والسيد الوحيد على متن السفينة بعد الرب هو ذلك الذي يكون الملك ملزمًا بالالتجاء إليه إذا كان متمسكًا بأن يحتفظ لنفسه بالكلمة الأخيرة («كانوا دائمًا يجدون كلمته هي الأفضل» هذا ما قاله الشاعر عن رمسيس الثاني).[٢٤]

وليس من شك في أن سلطة الآراء التي يدلي بها الشيوخ كانت في الشئون الدبلوماسية والمالية أعظم منها في مجالات الحياة العامة الأخرى. في الألفية الثانية كان مجلس آشور يمارس بالكامل صلاحيته في الميزانية وكان يطالب نظراءه في المستعمرات الأناضولية بإسهام في النفقات التي تطلبها بناء سور.[٢٥] وتبين المحفوظات الملكية في ماري Mari بدقة أن الملك كان يشاور بانتظام مجالس كل مدينة من المدن في منطقة نفوذها. وقصة الجزية التي أراد زيمري ليم Zimri-Lim أن يفرضها على مدينة تطل على الفرات قصة كاشفة في هذه الناحية. كتب إليه ممثلُه لاناسوم Lanasûm: «بشأن موضوع الـ «سيروم» sîrum الذي أمر به مولاي والذي يقع عبئُه على أهالي توتول Tuttul، وعقدت المجلس، كما عقدته من قبل ثلاث مرات، وسألتهم، هؤلاء الناس كتبوا إلى شيوخ إيمار Imâr» طلبًا لمشورة أعضاء التاحتاموم tahtamum قبل أن يركنوا صاغرين إلى دفع ضريبتهم.[٢٦] ولكن حدث أنهم فرضوا شروطهم («عقدت اجتماعًا لتاحتاموم توتول ... ورد عليَّ هؤلاء الناس قائلين: «لا بد من أن نحصد الحَبَّ وندخله الشونة عندئذٍ سندفع الـ «سيروم» sîrum الذي فرض علينا»؛ فقلت لهم إن عليهم أن يجروا سفنهم بالحبال ... فلم يوافقوا ... وقالوا: «ليس عددنا كافيًا. وإذا نحن قمنا بجر السفن ... فلن نكفي لحراسة المدينة»). وكانوا في بعض الأحيان يرفضون رفضًا قاطعًا. (من قبل كتب إليَّ مولاي بشأن قطع الأشجار ... «لا بد من أن يقوم عامة الناس بقطع ألف شجرة». فعقدت

---

[٢٣] انظر ص٥٢ من كتاب: Leclant, 1961؛ وارجع إلى ص٩٨ من كتاب: Moreno Garcia, 1997: وعلينا على أية حال أن نأخذ في اعتبارنا غنائية المصريين التي سرعان ما تجعل من رئيس فريق بسيط أو رئيس مكتب «رئيس عظيم يترأس عشرات من الجنوب» (انظر كتاب: Andreu, 1997, p. 22).

[٢٤] انظر ص١٠٩ من كتاب: Lalouette, 1984 (قصيدة بنتاءور Pentaour).

[٢٥] انظر ص١٧٠ من كتاب: larsen, 1976.

[٢٦] انظر ص٥٢ من كتاب: Durand, 1990. على الرغم من التوسلات الملحة لمواطني توتول Tuttul، استمر شيوخ إيمار Imâr في تسديد ضريبتهم.

اجتماع التاحتاموم tahtamum وأبلغتهم بالأمر؛ فلم يوافقوا»).[٢٧] في كل الأمور التي تخص المِلْكية الخاصة والزمام كان الشيوخ يدافعون عن امتيازات المواطنين الأحرار. وهذا هو الملك الآشوري شمسي أداد Shamsi-Adad يثني حاكم ماري، وهو ابنه، عن عزمه وضع سجل عقاري مساحي جديد خوفًا من أن يقوم الملاك الشرعيون بالتهجم على شيوخهم باسم الإعفاءات التي يتمتعون بها («ستتوالى الشكاوى ... فليحتفظ كل واحد بملكيته طبقًا للعرف ... ولا يلحقنَّ الاضطراب بالحقول»).[٢٨] وهناك مدن أخرى كانت تحكم نفسها بنفسها، زاد حكمها الذاتي. وقد أوتيت هي الأخرى مجالس بلدية[٢٩] تتولى تلقائيًّا الشئون بدلًا من أن يدعوها للاجتماع ممثل السلطة المركزية،[٣٠] على صورة مجالس القرى الأناضولية «التي أعيدت سلطتها عندما قامت الدولة الحيثية وهي تُمَركز الحكومة في حاتوسا Hattousa[٣١] بضرب المدن التي يحكمها أمراء، والتي كانت في ذلك الوقت تشكل مستعمرات آشورية.»[٣٢] أما الملوك الحيثيون فيبدو أنهم على العكس من ذلك كمموا أفواه مؤسسة كان الشيوخ الأناضوليون يُنتخبون عن طريقها، فجعلوا منها مجرد محكمة لا أكثر ولا أقل.[٣٣] ولكن الشيوخ، حتى بعد أن قُصر عملهم على وظائف قضائية، ظلوا مهابي الجانب في بلاد الرافدين. كانت أحكامهم (بالسومرية: نام — تار nam-tar وبالأكادية: سيمتام سامو simtam samu) التي كان كل محلَّف يرتضيها فرديًّا، أحكامًا أقل احتفالية من أحكام الملك ومن أحكام الآلهة (المسماة: إينيم inim). ولكنها بالرغم

---

[٢٧] انظر ص٣٤–٣٥ من Durand, 1988.

[٢٨] انظر Dossin, 1950, ARM V, lettre 6, p. 33.

[٢٩] طالب مجلسها ملك ماري Mari بحامية تفاديًا لمأساة حلت بمدينة مجاورة استولى عليها العدو. ويحدد المؤلف بدقة أن الشيوخ «كانوا يمثلون أولئك الذين يمارسون السلطة في لحظة غياب الملَكية (فراغ العرش)» (ص١٠٠ من كتاب: Durand, 1988).

[٣٠] انظر ص٥٦ من كتاب: Durand, 1990 «في توتول دعي المجلس إلى جلسة أو اجتماع puhhurum ... عن طريق حاسانوم hassanum؛ كان المجلس في إيمار يجتمع من تلقاء ذاته Imâr iphur». ويبدو أن المجلس كان يتكون من «ثمانين مواطنًا من إيمار Imâr» هم وجهاء البلد» (ص٥٥).

[٣١] حاتوسا Hattousa عاصمة الحيثيين في الألفية الثانية ق.م. في آسيا الصغرى، وآثارها في بوغاز كوي قرب أنقرة. وتكتب أحيانًا «حتُّوزا». (المترجم)

[٣٢] انظر ص٢٢ من كتاب: Archi, 1973.

[٣٣] انظر ص٧٦ من كتاب: Macqueen, 1986.

من ذلك كانت لها قوة القانون.[٣٤] ونحن نعرف مثال مجلس أوجاريت Ugarit الذي وجه الاتهام إلى ملك كاركيميش karkemish[٣٥] وحكم عليه غيابيًّا بأن يعوِّض مواطني مدينتهم عن السرقات التي ارتكبها رعايا مدينته.[٣٦] ولما كان الملك عضوًا في مجلس مدينة آشور الذي كان في بدايات تاريخ المدينة يعرف المنازعات التجارية خاصة، فلم يثبت الملك بالدليل دائمًا حنكة كبيرة في تغليب مصالحه الخاصة في القضايا التي يجري نظرها.[٣٧] أما في داخل البلد نفسه فقد كان الأعيان يتصدون لمحاولات الملك فرض المركزية الملكية. ولم يكن نشوب نزاع بين الملك والمجلس أمرًا نادرًا، إذا صدقنا نصًّا تنبئيًّا تنبأ بقيام المجلس بإذلال أمير،[٣٨] أو قصة من أواخر الألفية الثانية عن مواجهة بين رئيس مجلس سومر واسمه أبيلَّاسا Apillasa وبين شولجي Shulgi الذي تجاهل نيته المعلنة اتباع مَثَل أبيه أور — نامو Ur-Nammu في احترام دقيق لحقوق وآراء البرلمان.[٣٩] اللهم إلا إذا تولَّى الملك شخصيًّا رئاسة المجلس باعتباره «سيد» (الـ «بيلوم» bêlum في آشورية القديمة)،[٤٠] دون أن يصل في يوم من الأيام إلى السيطرة الكاملة على السلطات التنفيذية والتشريعية والقضائية، حيث إن رئيس المحكمة في العصر الآشوري المحدث سيحمل اللقب الجليل «شاه بان دينات» shah pân dînâte (أو نجد فكرة العدل المؤسس على مرسوم إلهي).[٤١]

ثم إن الأنظمة المستبدة أشد الاستبداد لا تقرب المؤسسة. هذه هي حال مجالس مواطني الشمال ومجلس أمراء الجنوب إبان توحيد مصر، وكانت هاتان المؤسستان متمايزتين عن ثلاث مؤسسات فرعونية جوهرية أخرى (مجلس القصر والطقوس الملكية،

---

[٣٤] انظر ص١٣٧–١٣٨ و٣٧٣ الملحوظة ١٣ من كتاب: Jacobsen; 1957–70.

[٣٥] مدينة كاركيميش Karkemish، وتكتب كذلك: كركميش، مكانها حاليًّا بلدة جرابلس قرب حلب في سوريا. (المترجم)

[٣٦] انظر ص٢٩٤ من كتاب: Reviv, 1969 وينبه المؤلف إلى أن شيوخ أوجاريت Ugarit لم يكونوا يلاحقون قضائيًّا نظراءهم من أبناء كاركيميش Karkemish، بل ملك كاركيميش Karkemish.

[٣٧] انظر ص٢٩٤–٢٩٥ من كتاب: Larsen, 1974.

[٣٨] انظر ص٢٠–٢١ من كتاب: Bottéro, Les pouvoirs locaux ..., 1982.

[٣٩] انظر ص٥٢ من كتاب: Wilcke, 1973. والمؤلف يضيف: «ويبدو أن اجتماع المجلس قد كف عن أن يكون هيئة سياسية مستقلة».

[٤٠] انظر ص٢٩٥ من كتاب: Larsen, 1974.

[٤١] انظر المادة dînu في CAD.

ومجلس الطقوس الإلهية، ومجلس الدولة).[٤٢] ولقد حفظت التوراة أثرًا من ولع المصريين بالمجالس؛ ذلك الولع الذي أدى إلى إبطاء إجراءات اتخاذ القرار: فخَوَر فرعون في مواجهة الأوامر المذهلة التي ألقاها موسى وهارون عليه يمكن شرحه على نحو أفضل بتثاقل إجراءات التشاور أكثر مما يمكن شرحه بالسمات الشخصية لفرعون — فالرعامسة الأُوَل كانوا على الأحرى أولي همة وصلابة. ولكن الملك كان محاطًا بما لا يحصى ولا يعد من المجالس من كل صنف ومن كل تشكيل،[٤٣] مما أدى إلى أن إدارة الدولة وإدارة الأقاليم وإدارة المعابد كانت تكتنفها في كل مكان مجالس تشاورية أو قضائية. وكان «المأمورون» أنفسهم يحيطون أنفسهم بمجالس الأعيان أهل الحل والعقد. ومن قبيل «مجلس» majlis أو «ديوان» diwan شرق أوسطي، كان المجلس العام المفتوح على كل المستويات واحدًا من الأنشطة الأكثر تكررًا والأكثر عادية لممثلي السلطة. كان واجب الاستماع إلى أصحاب الشكاوى قاعدة غير مدونة، ولكنها كانت محترمة أيَّما احترام على الرغم من عدم تدوينها، بل كانت القاعدة التي أنشئت عليها دساتير حقيقية.

## (٢) دستور الأجداد

هذا هو على سبيل المثال شأن مجموعة التعاليم التي يرجع تاريخها إلى العصر الذهبي للدولة القديمة (أو بتحديد أكثر دقة: إلى الأسرة الرابعة) والتي جرى تفسيرها على مدى مئات السنين واتخذت التفسيرات أشكالًا عديدة (مراسيم، مراسلات، قصص، حوليات، إلخ) يمكن أن نسميها «دستور سنيفرو Snefrou.»[٤٤] فيها تشريف لذكرى الملك الصالح الذي حكم على مدى جيل في وسط الألفية الثانية (تقريبًا من ٢٥٣٨ إلى ٢٥١٥ق.م.). وسنيفرو هو السلف المباشر لباني الهرم الأكبر خوفو الذي يسميه الإغريق Khéops، كان رجلًا بسيطًا، لا كلف عنده بالمظاهر، وظل اسمه من بعد يطلق مرارًا وتكرارًا على الأولاد على مدى خمسة قرون (وثماني أسر ملكية). والدستور في واقع الأمر ميثاق مَلِك من الأسرة الثانية عشرة تحتفل به هذه النصوص: ذلك هو سيزوستريس Sésostris أول «بطل

---

[٤٢] انظر Pirenne, 1932 وانظر كذلك Valbelle, 1998, p. 50 et 55–67.

[٤٣] انظر الملحوظة رقم ٢٣ في القسم الأول من Van den Boorn, 1988 (والمؤلف يبين على وجه التحديد أن الآراء كانت في المجالس الملكية تسير في الاتجاهين).

[٤٤] يكتب الاسم أيضًا سنفرو. (المترجم)

قومي»، واضع لوحات الحدود الحجرية، الذي أصبح عن طريق هذا التذكار شخصية أسطورية احتفى بها المحتفون على مر الزمن حتى العصر الهيلِّينستي ووصل إلى أصقاع نائية مثل ثراقيا [بالفرنسية Thrace بالإغريقية Thrakê] أو بين الإسكيت [بالفرنسية Scythes بالإغريقية Skuthai، وبلادهم تسمى اسكيثيا = بالفرنسية Scythie، بالإغريقية Skuthia].[٤٥]

حياة هذين الملكين الفذين وأعمالهما تجعل الإنسان يفكر في طبيعة السلطة والقيود التي ينبغي أن تفرض عليها. إقامة دولة مثل إقامة الصروح العامة: يجب اللجوء فيها إلى «من يعرفون فن الإدارة»، وكذلك إلى أفضل الخبراء، وتركهم يعملون على سجيتهم طالما لم يخرقوا حدود التعليمات العامة التي تلقوها، وكأنهم يبحرون بين صخرتين («لا تسببْ للكبار أضرارًا في ممارستهم وظائفهم»؛ «لا تثقلْ كاهل الزارع بالضرائب»).[٤٦] وهناك نصان آخران يبينان بدقة معنى المعايير الدستورية للمنظومة السياسية المصرية: المثل الأعلى الذي يرسمه سنيفرو وسيزوستريس تتغنى به «نبوءة» شعبية إبان حكم الأسرة الثانية عشرة، هي نبوءة نيفرتي Neferty، وهي نص دعاية ينظر من الحاضر إلى الماضي في تناول الأحداث التي يصفها، متنبئًا بقدوم ملك «منقذ» في نهاية فترة مضطربة ويختم بوصية خيتي الثالث Khéti III إلى ابنه ميريكارع Mérkarê. وهناك طبقًا لهذه الوثيقة الأخيرة التزامات مفروضة على كل ملك، مهما كان من القوة، وهي: «أَحِطْ بالاهتمام» كبار المستخدمين وأهل الحل والعقد المحليين، «أظهِر الاحترام» لشخصهم، وأموالهم، ومنشآتهم الجنائزية، وأعطهم الأجور والمكافآت حتى لا يتبرموا ولا يضعفوا أمام إغراء الرشوة، لا تتخلصْ من أنصار النظام السابق واقصر الإعدام على من «قام بثورة وتكشفت مخططاته». وخلاصة القول، لا تفعل بمنافسيك، وبمعارضيك، ولا حتى بأعدائك ما لا تحب أن يفعلوا بك، «والزم في هذا الأمر جانب الحذر. فما من ضربة إلا جلبت ضربة أخرى».

وبناءً على هذا المصدر الآخر الذي خلَّفه نيفرتي Neferty، فإن «الكبار» يشكلون «حكومة مصر». فهم إذن يتقاسمون مهامها. وتسير الأمور على ما يشبه أن يكون أسلوب

[٤٥] انظر ص١٣٥–١٤٣ من كتاب: Posener, 1965 (كان كذلك أول من «قُدِّمَ ووُصِفَ وفُسِّرَ على نحو منظومي لرعاياه»).

[٤٦] انظر ص٤١ من كتاب: Posener, 1976.

الجمهورية الخامسة في فرنسا،[٤٧] فالوزير الذي يقودهم يحدد ويسيِّر السياسة الداخلية للأمة، بينما يضع الملك التوجهات الكبيرة ويحتفظ لنفسه بالسياسة الخارجية (ساهرًا على أن تكون للاتفاقيات الأسبقية على القوانين). وكان المصريون مولعين بالاستعارات الملاحية فكانوا يقولون عن ممارسة الحكم إن على السفينة الأولى أن تجتهد في إيصال السفينة الثانية التي تلزم المسار إلى الميناء الصحيح. ونحن نعرف، اعتمادًا على عدد من الوثائق التي دونت في لحظات مختلفة من تاريخ مصر، وبخاصة في زمان الدولة القديمة والأسرة الثامنة عشرة، أن على «رئيس الوزراء» في مثل هذا النظام أن يحتفظ لأطول مدة ممكنة بثقة «رئيس الدولة» دون أن يُخفي عليه شيئًا من المشكلات التي تطرحها السياسة التي وقع عليها الاختيار.[٤٨] ومن اختصاصات الوزير أن يحمي فرعون من النقد (حيث إنه «ستار كبير للبلد كله وساتر كبير يحمي صاحب الجلالة»). ونظرًا لأنه ينوب عن الملك حتى في المراسم الدقيقة للقاءات العامة التي يترأسها، فعليه مهمة فرز الطلبات المرفوعة إلى فرعون[٤٩] بعد أن يكون قد سمعها كلها بحسب ترتيب البروتوكول أو الدرجات. وإذا ما اعترض بعضهم على إعطاء الكلمة لصاحب شكوى أقل درجة منه، فإنه يأمر في الحال بإلقاء القبض عليه. وهو المتحدث الرسمي باسم الحكومة التي يرأسها فرعون، فهو الذي يصوغ تصريحات فرعون لينقلها إلى الشعب وليضمن نشر قرارات جلالته. والوزير — في الوثائق التي تتناول بالحديث «واجبات» منصبه — هو رئيس الإدارة (بينما يوصف الملك بأنه رئيس الجيوش). فالوزير إذن هو الذي تُوجَّه إليه كل الالتماسات وكل الاحتجاجات على تجاوزات الموظفين لسلطتهم («سيأتي أصحاب الشكاوى من الجنوب ومن الشمال، من البلد كله»، هذا هو ما ينبه فرعون إليه وزيره ريخميرع Rekhmirê).[٥٠] ويعهد

---

[٤٧] أعلنها الجنرال شارل ديجول في عام ١٩٥٨م وانتخب أول رئيس لها. وتميزت بالثنائية الرئاسية، فلم يعد رئيس الجمهورية مجرد شخصية رمزية، بل تقاسم السلطات بشكل دستوري مع رئيس الوزراء. (المترجم)

[٤٨] انظر ص١٨ من كتاب: Wente, 1990 (الوزير راشيبسيس Rashepsès يهنئه الملك على حسن أدائه لمهامه)؛ انظر ص١٨٤ من كتاب: Lalouette, 1984 (ينتظر الملك من وزيره الجديد ألا يسلك معه سلوك «المتعجرف»).

[٤٩] نفس المرجع، ص٤١ وص٤٨ (تقرير مرفوع إلى وزير من الأسرة التاسعة عشرة، وقد صُوِّر فيه على أنه «الساتر الكبير الذي يحمي صاحب الجلالة»)؛ انظر الملحوظة ٣ في القسم ١٢ من كتاب: Van den Boorn, 1988.

[٥٠] يكتب الاسم أيضًا: رخمرع. (المترجم)

الوزير بالتحقيق في الشكاوى إلى مكتب خاص أو لجان مناسبة في أثناء أعمال التفتيش أو الرقابة التي تصدع بها. وتتبع التحقيقات أحيانًا جلسات محكمة تأديب الموظفين، يدعى إليها الشخص المتهم عن طريق مرسال من لدن الوزير كما تفعل الشرطة في أيامنا هذه، وللمتهم الحق في أن يدافع عن نفسه. وتشتد حاجة الموظف المتهم إلى الدفاع عن نفسه في حالة العودة إلى ارتكاب الفعلة، حيث يكون ملفه المحفوظ في قسم المحفوظات قد أصبح متخمًا. وللرؤساء الأعلى درجة أن يشكوا من سلوك من تحتهم من مستخدمين، ولكن ليس لهم أن يعاقبوهم مباشرةً: الوزير وحده هو الذي له أن يأمر بعقوبات مطابقة للتعليمات العامة التي تلقاها من فرعون. وبينما يُعتبر فرعون — بصفته حامي الـ «ماعَتْ» ma'ât — الحارس الحقيقي للدستور، يُعتبر الوزير المسئولَ عن تنفيذ القوانين والأعراف التي أصبحت قواعد مقررة «حاب» hap.[٥١]

ويشهد على ذلك محضر يسجل جلسات الاستماع العامة له أسلوب من التدقيق نراها شديدة الشبه بالأسلوب البريطاني، فهي تنعقد في «قاعة الـ «ماعَتْ» ma'ât المزدوجة» التي تمثل منطقتي الشمال والجنوب، وهي قاعة فسيحة، أو في قاعة بمقره (الشمالي أو الجنوبي): وعلى الوزير أن يجلس على كرسي وثير خاص، ومن فوقه سقيفة من الخيزران، ومن وراء ظهره نُمرُقَة من الجلد، وتحت قدميه طنفسة أخرى من الجلد، وأمامه القانون المدوَّن على لفائف رق منشورة؛ ويُدخل الموظفون بحسب نظام درجات ورُتَب صاعد؛ وكان المألوف في مصر العليا أن يقسِّم العشرة الكبار في الجنوب إلى صفين عن يمين الوزير، وكل مشارك في المشهد يحدق فيما أمامه.[٥٢] والدليل على أن الوزير كان مربوطًا بالقانون يظهر في العبارات التي تصف مهامه: «هو الذي يسهر على القوانين بكل أمانة؛ ويسمع كل أصحاب الشكاوى طبقًا للقانون الذي عليه أن ينفذه؛ وكذلك طبقًا لحق أصحاب الشكاوى.»[٥٣] «وهو الذي يطبق وينشر كل قرارات الملك»، وله ما يشبه

---

[٥١] انظر السجلات ٨ و٩ و١٤ من Van den Boorn, 1988 («الأمر بعقد جلسة لأخذ أقوال الموظف المشكو منه». «إذا ارتكب الموظف الخطأ للمرة الثانية ... يجري إبلاغ الوزير ويسجل ذلك في ملفه الجنائي») وانظر ص١٩ و٢٧ و٢٨ وكذلك الملحوظتين ١٠ و١١ من القسم ٤ والملحوظات ٤ و٩ و١١ من قسم ٦.

[٥٢] انظر Van den Boorn, 1988 ترجمة الأقسام ١ و١٥ من الوثيقة؛ وانظر ص١٨٤ من Lalouette, 1984 (استقبال الوزير ريخميرع Rekhmirê).

[٥٣] انظر ص١٨٣–١٨٤ من المرجع السابق.

أن يكون الحق في توقيعها التوقيع الثاني «لأنه يعي كل مراسيم الملك». فمن المنطقي إذن أن يرأس القضاء الإداري الأعلى، ويظل فرعون الملاذ الأخير للقضايا المدنية. ولما لم تكن النصوص تحدد فصلًا فعليًّا للسلطات، فقد كانت ترسم الحدود بين القانون المدني والقانون الإداري والقانون الدستوري، وتفصل بوضوح وعلى كل المستويات بين الذين يبَلِّغُون وبين الذين يفتشون وبين الذين ينفذون وبين الذين يراقبون، وكذلك بين الجاجات djadjat (المجالس التنفيذية والتشريعية) والقنبيت qenbet (محاكم قضائية إدارية أو مدنية). منذ الدولة القديمة كان وزير واحد يرأس هكذا «ست محاكم» بينما كان هناك العديد من رؤساء المحاكم يسمونهم «أمراء الدور الكبرى» أو «الساحات الكبرى» التي كانت مراحل لا محيص عنها في الحياة الوظيفية الصاعدة لمن سيصبح وزيرًا يساعده قضاة الشئون العامة وقضاة «الشئون السرية» (الخاصة بإدارة القصر الملكي).[٥٤]

لا بد من أن تشكل الحكومة (أو «الطاقم») من رجال مختارين، لا يكون عددهم كبيرًا (على أقصى تقدير ثلاثين) حتى لا يشل بعضهم بعضًا، يعرفون كيفية التعامل في الضرائب باعتدال، ويلزمون الحزم في حفظ النظام العام (فليس الهدف هو «أن يطلب الإنسان الخبز بالدم!») وعلى رأس هؤلاء نجد وزيرًا أو ربما وزيرين: فإما أن يكون رجلًا مجربًا ومعه خليفته المعين، وإما أن يكون وزيرًا تجري في عروقه الدماء الملكية في زمن الدولة القديمة (ويمكن أن يتقاسم الرجلان فوق ذلك المهام جغرافيًّا أو وظيفيًّا)؛[٥٥] ومن الممكن أن يكونا وزيرين، وزيرًا للشمال ووزيرًا للجنوب، كما حدث في الدولة الحديثة.[٥٦] ومن هنا يتسم التنسيق اليومي بالضرورة: فنجد الموظفين الرئيسيين الضالعين بالسلطة المعاصرين لنشأة الدولة (وهم الوزير أو الوزيران، ورئيس قسم الخزينة، والمسئولون عن الأمن وعن الأشغال العامة) يتشاورون كل يوم منذ

---

[٥٤] على التوالي imyr hwt wrt وwsht (انظر ص١٧٦–١٧٨ و١٨٨–١٨٩ و١٩٦ في كتاب: Strudwick, 1985).

[٥٥] انظر ص٣٢٦–٣٢٧ من المرجع السابق.

[٥٦] صحيح أن السلطة الملكية ذاتها يمكن أن يقتسمها فرعون مع خليفته عندما يمارسان السلطة معًا. ويبين جريمال Grimal, 1995 أن الرعامسة عنوا على نحو خاص بنشر تعاليم أمينمحات الأول لكي يبرروا ممارساتهم الوصاية المشتركة بينما كانت هذه التعاليم قد نشأت فكرتها من أجل تبرير الخليفة المباشر للملك إذا قتل قبل أن يعلن عن الخليفة الذي اختاره (انظر ص٤٦ من كتاب: Forster, 1981).

القرن السابع والعشرين ق.م.، وهذا شيء لا غرابة فيه.[٥٧] وعلى الرغم من أن الوزير يعاونه موظفون كبار آخرون فإنه وحده مسئول عن أعمالهم، نظرًا لأنه يرأس تدابير العدالة العادية. وهو، كما يبين لقبه «رئيس الهرم» بيانًا لا لبس فيه، في الوقت نفسه رئيس الدرجاتية الإدارية، ورئيس المؤسسات الجنائزية ومشروعات الأشغال العامة. ويبلغه القائمون على الإدارات الوزارية من ناحية، والمهندسون المعماريون والمهندسون الصناعيون من الناحية الأخرى، دوريًّا بنتائج نشاطهم. ثم إنه يعين رؤساء المكاتب والمأمورين، وهو يقوم بجولات منظمة في الإقليم أو في منطقة عمله، ويراقب عمليات الحصر المساحي، والتسجيل المحفوظاتي للنصوص التنظيمية، وخطط الصروح وغير ذلك من عمليات الشهر والتوثيق.[٥٨]

أما البحث في بلاد الرافدين، عن «دستورٍ» ملزم لكل واحد، فأمر يكتنفه قدر أكبر من الصعوبة، فقد تغير النظام هناك مرات عديدة، ولم يبد على أي ملك قديم أنه كان نموذجًا للحكمة، بل على العكس كان الملوك، الذين ربما جاز أن يقلدهم المقلدون، ملوكًا لم يقتصدوا في اللجوء إلى القوة الغاشمة. وعلى الرغم من ذلك فقد بقيت مجموعة من التعاليم الدستورية من نفس نوعية المعايير المصرية وعبَرت التحولات السياسية. فهذا نص بابلي من الألفية الثانية ق.م. يفرض على الملك أن يحترم العدل، وأن يحترم الأعيان، الذين هم مستشاروه، وأن يحترم البسطاء، الذين هم مواطنوه، وأن يحترم بخاصة أهالي المدن المعفاة من الضرائب ومن السخرة ومن الجندية ومن المصادرات، أو المتمتعة بالحصانات القضائية مثل أهالي نيبور Nippur وسيبار Sippar وبابل Babylone. ولا يجوز لموظفيه أن يلجئوا في الحكم إلى القوة وإلى الاستيلاء على الأموال بالباطل. وكانت شروط المعاهدات الموقعة والمواثيق المؤكدة بالأيمان تفرض نفسها على الملك الجديد الذي لا يجوز له أن يفسخها من جانب واحد. وأخيرًا، على الرغم من أن المدن كانت تحتفظ بإعفاءاتها، فإن المعابد كانت مندمجة في منظومة إدارية وقضائية موحدة.[٥٩] وأضافت آشور — بعد ألفية

[٥٧] انظر ص٥٥ من كتاب: Lalouette, 1984، وانظر كتاب: Van den Boorn, 1990 ترجمة السجلات من ٥ إلى ٨ (الوزير يخرج كل يوم من مقره ليستقبل على العتبة المسئول عن الخزانة العامة وليعطيه إبراء الذمة) — وفي ص٢٥ («طلب رئيس الشرطة بالاسم في بهو قصره»).

[٥٨] انظر ص٣٢٩–٣٣١ من كتاب: Strudwick, 1985.

[٥٩] انظر ص١٣٣–١٣٤ من كتاب: Lambert, 1960.

من السنين — إلى هذه المجموعة من الترتيبات ضرورة أن يجري اعتماد شعبي دوري للسلطة adû.[٦٠]

جرى تقسيم للمهام بين مَلكٍ أوتي «فهمًا واسعًا» و«عينًا واعية»، مسئولٍ أمام آلهة الشعب الذين يقوم عنهم بدور «الراعي»، وبين حكومة «قصيرة النظر» مرتبكة في الإدارة اليومية لمستخدميها يقوم منها مقام «الناظر.»[٦١] والمستشار الرافديني هو رئيس إدارة القصر ورئيس إدارة المملكة، المكلف بتنسيق الأنشطة المدنية والعسكرية، ومراقبة التجارة البعيدة المدى وأشغال الري وملء خزائن الدولة. وهو شخصية أكثر انطماسًا من شخصية الوزير المصري، وهو يحمي مَلِكه من سخط الناس على نحو أضعف من نظيره. كذلك لا يبدو على المستشار الرافديني أنه يلعب دورًا في التنظيم القضائي، إلا أن يكون ذلك في ممارسة مهمته العامة المتمثلة في تطبيق القوانين («لا يقل عدد ما تضمه مدونة حامُّورابي de Hammourabi منها عن مائتين واثنين وثمانين قانونًا!»). وفي المقابل حدث له ما حدث لنظيره المصري وهو أنه لم يكن منفردًا في ممارسة وظائفه، فقد لوحظ أن نوزي Nuzi كان فيها على ما يبدو ثلاثة مستشارين يتولون المنصب نفسه في وقت واحد، ونلاحظ مثل ذلك في عيلام Élam (حيث كان اثنان من المستشارين يسمون سوكَّاللو sukkallu ويعملان معاونيْن للثالث المسمى سوكَّالماح sukkalmah والذي كان يقيم على التبادل في رئاسة دائرتهم، في مدينة سوس [شوش] Suse شتاءً ومدينة أنشان Anshan صيفًا).[٦٢]

والتمييز الرافديني بين شارُّو sharru وبين سوكَّال sukkal شبيه بالتمييز المصري بين فرعون pharaon وبين وزير vizir الذي هو أقرب ألفة إلينا (في لغتنا بين ملك roi ومستشار chancelier). في البلدين جرى إنشاء الوظيفة «الوزارية» في نفس الوقت الذي أنشئت فيه دولة حقيقية إبان الألفية الثالثة ق.م.: منذ الأسر الأولى في مصر، ومنذ المحاولة الأولى التي قام بها سرجون Sargon الأكادي لتوحيد بلاد الرافدين، نجد الملك يرافقه منسق للأنشطة الحكومية وإدارة الأقاليم. فوجود «ثنائي رئاسي» هو إذن علامة دالة على بناء سياسي جديد قريب من أبنيتنا السياسية الحالية. وإذا لم نكن فهمنا هذا؛

[٦٠] انظر ص٢٩٤ من كتاب: Roux, 1985.

[٦١] انظر ص١٥٢ و١٧٤ من كتاب: Glassner, 1993.

[٦٢] انظر ص٣٨٣ من كتاب: Cassin, 1974؛ وص٩٣ من كتاب: de Meyer, 1982.

فالسبب في ذلك أن علماء المصريات في القرن التاسع عشر استخدموا — في مجافاةٍ لمسار الزمن — كلمة فارسية[٦٣] ثم عثمانلية هي vizir «وزير» (وكانت الكلمة مطابقة للفكرة التي كان الناس يكونونها فيما مضى عن الاستبداد الشرقي) للدلالة على ما كان المصريون يسمونه «تايتي ساب تجاتي» taïty sab tjaty وما كان الرافدينيون يسمونه «سوگَّالماح sukkalmah» أو «سوكالُّو دانُّوا sukallu dannu»: الوزير الأول، في نقطة التقاء العام والخاص، المحلي والقومي، الإدارة البعيدة المدى والإدارة القصيرة المدى. وبفضل هذا التقسيم للمهام لا ينشغل الملك مباشرةً بإدارة البلاد، مكتفيًا بأن يضفي معنى على السياسة المتبعة، وبأن يمارس حق العفو بأن يعاقب المجرمين أو يخفف العقوبة، وبأن يمارس سلطة التعيين باختيار موظفي السلطة أو تغيير وظائفهم.

## (٣) السلطات العامة

تتميز الدولة l'État بعدد كبير من متخذي القرار décideurs يمارسون جزءًا من السلطة الشرعية. ولما كانت زيادة الوظائف ذات المسئولية — وهو مصدر قوة بالنسبة إلى من يدير البلد — تفترض أن ينهض بتأمين السلطاتِ المرتبطة بكل واحدةٍ منها فريق له تشكيل جيد ومناسب، يحمل لقبًا جذابًا متسقًا معه يكون درجة من درجات سلم وظيفي صاعد حقيقي. وفن الحكم قوامه منح صلاحيات دقيقة ومعروفة للجميع يتم تقديرها بعلامات تمييز تشريفية تستتبع ميزات مادية. وسوء التمكن من هذه المعرفة التي لا بديل عنها يعرض لخطر تشجيع ضروب من المطالبة باستقلال ذاتي مفرط، بل ومن إعلان استقلال كامل.

والتوازن بين احتكار الأسرة الحاكمة للسلطات العامة وبين تفتيت السلطات بين عدد هائل من المتنافسين توازن يتم تحقيقه بآليات بسيطة. في بلاد الرافدين على سبيل المثال كانت الأختام تعطي حاملها التبرير الشرعي اللازم لممارسة وظيفته التي كلف بها. وكانت حيازة الأختام تعتبر رهانًا حقيقيًّا دالًّا على السلطة نظرًا لأن التعليمات الصادرة لا يمكن أن تنفذ وأن تؤدي إلى نتائج إلا إذا كانت مختومة. وبينما كانت أختام الصلصال الأسطوانية فيما مضى شخصية إلى حد بعيد وقاصرة على التجار، فقد أصبحت في بداية

[٦٣] كلمة وزير عربية. (المترجم)

الألفية الثالثة أدوات إدارية ذات مواصفات معيارية تشتمل على رسم شمله تطوير أسلوبي متزايد («تقديم» الموظف إلى من يعلوه في الرتبة، ويصاحب الشخصيتين [المرسومتين على الخاتم] إلههم الخاص) وعلى تأشيرة زادت أهميتها شيئًا فشيئًا. والصورة التي تبين الملك ونائبه وجهًا لوجه تؤكد أن المسافة التي يُدخلها بُعد الإقليم (أو عددُ الرتب في سلم الدرجات) لا تحول دون اتصالٍ بين الاثنين إبان جلسات الاستقبال الخاصة. وعندما تتغير وظيفة الموظف، يجب عليه أن يسلم الخاتم إلى الإدارة (إلا إذا خلفه في الوظيفة أخوه أو ابنه). وإذا فقد الموظف الخاتم فمن الممكن أن تُسلَّم إليه نسخة معتمدة موثقة مطابقة مع نشر خبر ضياع الخاتم على نطاق واسع. وعندما يتغير الملك (ويتغير معه رب أو ربة عاصمته) تتغير الأشكال المرسومة على الأختام بتغيره، إلا إذا خلفه وريثه من خط عرقي مباشر.[٦٤] وفي حالة نشوب نزاع يعتبر الخاتم الدليل الوحيد على صدق الادعاء وسلامة القصد. في أوجاريت Ugarit على الساحل الفينيقي وجدت أسرة نيقماد Niqmad بطريق المصادفة الحسنة خاتمًا أُسَرِيًّا أسطوانيًّا قديمًا برر مطالبة الأسرة بالعرش شرعيًّا ضد أولئك الذين لم يكن لديهم سوى نسخة من الأصل كان يمكن أن يكون لها هي الأخرى صفة رسمية (وكان يكفي لإثبات ذلك أن يقوم نفس الحفَّار المحلَّف) المكلف بحفر النقوش على الأختام (بتقرير صحة التشابه بمطابقة طبع الخاتمين).[٦٥]

في وادي النيل كان الملوك يوقعون قرارات التعيين وأوامر التكليف بمهام التي تفصِّل على نحو دقيق صلاحيات كبار الموظفين وحدودها. من هذا القبيل مرسوم من الأسرة الثامنة يضع تحت سلطة وزير مصر العليا جميع المستخدمين العموميين (وهم «الأشراف، وحملة أختام الملك، والرفاق الأفذاذ، والمشرفون على العرافين، والسادة، والقائمون على إدارة الأملاك، والنبلاء») في الأقاليم الجنوبية السبعة المعينين بالاسم، وكانت سلطة الوزير «لا يجوز لأحد نقضها شرعًا». وهناك أمر من ملك من الأسرة الثالثة عشرة يخول وزير طيبة سلطة ملاحقة المزارعين الذين يخرجون على الشرعية، كذلك هناك أمر من الأسرة السابعة عشرة يخول موظفًا حكوميًّا كبيرًا سلطات تحقيق واستقصاء واسعة في إدارة معبد قِفْط تتضمن رفت كاهن ونفي أسرته كلها. ونجد رسالة تكليف بمهمة من الأسرة العشرين تحض والي كوش koush على أن «يتعاون كل التعاون» مع حاملها لتسوية

---

[٦٤] انظر ص٦٩–٧٠ و٨٠ و٨٢–٨٦ و٩٢ من كتاب: Winter; 1987.

[٦٥] انظر الصفحات xiii–xviii من كتاب: Nougayrol, 1955.

قضية محلية على النحو الذي يتمناه فرعون،[٦٦] وذلك إجراء مطابق لإجراء مهمة «مبعوثي الوزير»، أو مطابق في آشور لإجراء مهمة مبعوثي الملك، «المقربين» «قوربوتو» qurbûtu الذين يأتون للبحث والتقصي في الأقاليم.[٦٧] وهناك وثائق مسماة من هذا النوع، كلها من قطع واحد، ومصاغة على نحو واحد في كل عصر، كثيرًا ما خرجت للنشر. وبعضها منتجات رائعة خرجت من أفران الفخار: كان من الضروري إنتاج ثمانية ألواح لأرشفة قرارات الملك نيفركاوحور Neferkauhor في يوم واحد،[٦٨] ونحن نعرف أكثر من ٢٥٠٠٠ وثيقة أرشيفية أصدرتها في أقل من قرن واحد أسرة أور Ur السومرية الثالثة.[٦٩]

في بلاد الرافدين تضاعف عدد التعيينات مع إنشاء تقاسيم إقليمية جديدة، أدت إلى زيادة مقابلة لها في إمكانات تعيين موظفين: في النصف الثاني من القرن الثامن ق.م. لجأ «تيجلات فالازار الثالث Tiglath Phalazar III» إلى هذا الإجراء للحيلولة دون تمرد النبلاء الآشوريين.[٧٠] ومع ذلك لم يكن التضخم في الوظائف الإدارية هو القاعدة. فقبل ترسيخ أركان الإمبراطورية الآشورية الجديدة لم تستطع إلا أسرة أور الثالثة Ur III وحدها أن تدبر طاقمًا من المحافظين المتنقلين من منصب إلى آخر. وبعد سقوط آشور عاد الملوك البابليون الجدد من مثل نبوخذنصر Nabuchodonosor ونابونيد Nabonide إلى نقل المأمورين في تكتم وحذر من منطقة إلى منطقة.[٧١] أما فراعنة الدولة الحديثة في مصر فقد نفذوا هذا الأسلوب على نحو أفضل قليلًا، وبخاصة مع الموظفين والمستخدمين مع أصل سوري أو نوبي أو إثيوبي قبل أن ينقضوا على العرش.

وفيضان الألقاب التي منحها الملك أو التي طالب بها الوجهاء أهل الحل والعقد على نحو عاطفي في شوق عارم إلى التقدير فيضان لافت للنظر في البلدين كليهما. هكذا نجد منذ الأسرات الأولى ألقابًا رسمية جليلة: «نظار»، و«مراقبون» من كل صنف («مفتشو الصوامع» في مصر، «مفتشو القنوات» في بلاد الرافدين)؛ و«قضاة» من كل

[٦٦] انظر ص٢١ من كتاب: Wente, 1990 (مرسوم قفط Coptos)؛ وانظر ص٢٥–٢٦ (مهمة بالإنابة القضائية كلف بها موظف في قفط)؛ وانظر ص٣٩–٤٠ (نصوص رمسيس الحادي عشر).

[٦٧] انظر ص٢٧٠ من كتاب: Roux,1985.

[٦٨] انظر ص٣٢ و٣٨ من كتاب: Goedicke, 1964.

[٦٩] انظر ص٤٣ من كتاب: Civil, 1987.

[٧٠] انظر ص٨٦ من كتاب: Larsen, The Tradition of Empire ..., 1979.

[٧١] انظر ص٢٩٧ من Brinkman, 1968.

درجة؛ وسدنة القصر من كل شاكلة «رئيس مستخدمي القصر الكبير»، و«كبير الغرفة»، و«شيخ البوابة»، و«حامل المروحة»، و«حامل أخفاف»، و«حامل جفان الحلاق»، و«حامل أختام»، أو حتى «مصفف شعر»، و«مزيِّن أيادي»، و«حارس كلاب» الملك، في مصر؛ و«الساقي الأعظم»، و«المستشار الأعظم»، و«كبير الخدم» و«رئيس الخصيان»، و«رئيس الدائرة الملكية»، و«رسول» أو «عمدة القصر» في آشور.[٧٢] أما الألقاب غير الرسمية والتي اتخذها أصحابها فهي موجودة وبخاصة في الدولة الحديثة التي نجد فيها الكثير من الرؤساء الصغار «رؤساء فرق»، رؤساء عمال، عمال من ذوي الأقدمية أو الموهبة، بسطاء ولكنهم معتزون بأنفسهم، أو تتملكهم ببساطة رغبة في الصعود الاجتماعي من أجل ورثتهم، فيلقبون أنفسهم في سذاجة مثيرة للوجدان «مشرفين على الأشغال في دار الخلود»، «أساطين النجارة في ساحة العدالة»، أو نجد «حجَّارين» (ونجد كذلك «صناع الأحجار النفيسة» في بلاد النهرين، و«محكِّمين» مختارين بين الفنيين في التعدين).[٧٣] بين بداية الدولة القديمة ونهاية الدولة الحديثة واكب تعقيد المهام وتضاعف الألقاب ما يمكن أن نسميه اليوم التحول الديمقراطي للوصول إلى الوظيفة العامة.

ففي الدولة القديمة وحدها لا يقل ما نعرفه من ألقاب عن ٢٦٠٠ لقب كان يحملها ١٧٦ فردًا (من بينهم ٦٧ وزيرًا)، ونحن نعرف أن أغلبهم يحملون لقبين، وأن الوزراء يحملون أكثر من ذلك، ولكننا نجهل هل كانوا يحملون الألقاب المتعددة متزامنة، أم أنهم كوموها الواحد بعد الآخر على مر المسار الوظيفي. ولما كان المصريون يميزون في هذا الوقت المبكر الرتبة عن الوظيفة، فقد كانوا يمنحون الألقاب الشرفية أو المناصب التي تصف أنشطة فعلية تمامًا، ومن الصعب أن[٧٤] يشق الإنسان طريقه وسط الكم الكبير من لوائح الألقاب في ظل أنظمة عديدة، وعلى مدى ألفيات مختلفة، تعلو وتهبط حسب حركات الإصلاح التي ربما جعلتها أقرب منالًا أو على العكس أشد تدقيقًا في الاختيار. وإذا اتخذنا لنا موقعًا عاليًا ننظر منه إلى الألقاب والمهام من تحتنا، استطعنا على أية حال أن ندرك وجود منطق مزدوج يؤثر في صناعة الألقاب والوظائف. هكذا يمكننا أن نميز من ناحية

[٧٢] انظر ص٤٣ من كتاب: Wente, 1990؛ وص٢٤٠ و٢٧٩ من كتاب: Roccati, 1982؛ وص١٥٣ و١٦١ و١٦٢ من كتاب: Glassner, 1993؛ وص٢٩٦–٢٩٧ من كتاب: Roux, 1985.

[٧٣] انظر ص١٣١ و١٣٩ و٢٥٣ من كتاب: Cerny, 1985.

[٧٤] انظر ص١٧٢–١٧٥ و٣٤٢–٣٤٦ من كتاب: Strudwick, 1985.

وظائف تفتيش ووظائف تنفيذ، وظائف قضائية ووظائف تنفيذية؛ ومن ناحية أخرى هناك صلاحية تعتمد على الإدارة المركزية، كما أن هناك وظائف ملحقة بمكونات للدولة (الأوقاف الخيرية، أو الإدارات المحلية، أو «إدارات المستعمرات») منحت بناء على مرسوم ملكي شخصية معنوية تستتبع مخالفات منوعة (إعفاءات، أساليب خاصة في السيطرة والأحكام … إلخ). ولكن نكوِّن فكرة أكثر دقة عن منظومة وُضعت على مدى اثني عشر قرنًا، علينا أن نقارن الألقاب بعد ذلك بوظائف زمنية أو دينية، وظائف القصور أو الدولة، وظائف داخلية أو خارجية، مدنية أو عسكرية.

جاء تكاثر الوظائف ثمرة نمو النشاط الاقتصادي: فلم تعد العائلة الملكية في مصر منذ الأسرة الرابعة تفي باحتياجات إدارة البلاد. وأصبح لزامًا على الأمراء أن يتعايشوا مع الخبراء، ثم أن يتخلوا لهم عن مكانهم، مكتفين بالألقاب الشرفية التي لا يجوز نقلها إلى آخرين والتي خلت من كل مضمون دقيق، بينما تضاعف عدد الوظائف الخالية. وكان تزايد عدد الوظائف ذات السلطة إذ يعطي الملك هامشًا طيبًا للمناورة (ويحد من سلطة معاونيه المباشرين، وبصفة خاصة وزيرٍ كان فيما مضى على صلة به)، يفتح أمام الموظفين الملكيين كذلك مجال إمكانات متعددة للتذمر والتنافس بل التصادم من أجل «الجرايات» والمكافآت والمنح في مصر كما في بلاد الرافدين، أو في النوبة وسوريا فلسطين والأناضول أو في عيلام. كذلك أدى تزايد هذه الوظائف في نهاية المطاف إلى تصنيف الثورات السافرة بناءً على العلاقة بنوعية موظفي الدولة التي تأتي من بين صفوفهم: عمليات اغتصاب صادرة من إدارة القصر الملكي أو من الإدارة الثقافية، تمرد الجيش، تذمر رجال الإدارة المحلية أو إدارة المستعمرات.

## (٤) رقابة محكمة

انطبع البلدان — مصر وبلاد ما بين النهرين — منذ وقت مبكر بانتهاج السياسة نهج الاحتراف وهو ما فتح الباب أمام رجال جدد كانوا أحيانًا من أصل متواضع ليدخلوا في الإدارة المركزية أو في الإدارة بعد تفكيك مركزيتها. اكتسب هؤلاء القادمون الجدد شيئًا فشيئًا نفوذًا على حساب العائلات المالكة والعشائر التي لها بها صلة، وكانت هي حتى ذلك الحين التي تحمل مهام رئاسة الأقسام الإدارية الكبيرة. وقويت العائلات المالكة وعشائرها وتحددت صلاحياتها بدقة بعد أن كانت عائمة جدًّا. وفصل القادمون الجدد مواردهم الخاصة عن الموارد العامة التي حملوا مسئوليتها، وزادت ثرواتهم وزاد نفوذهم

إلى الدرجة التي انتهى فيها أمر السلطة الملكية وسلطتهم إلى التوازن في منظومة سياسية وإدارية وإقليمية خاضعة لدرجاتية مزدوجة، وبالتالي لرقابة مزدوجة.

في الدولة الحديثة أصبحت الحكومة والإدارة في مصر متمايزتين عن بيت الملك الذي أصبح تدبيره منفصلًا (يقوم على ما يناظر «المخصصات الملكية» الحديثة) يمكن مقارنته بتدبير الأراضي الأجنبية تحت النفوذ المصري. قبل هذه الفترة بألف عام كان أصحاب مناصب رفيعة من القصر الملكي يدبرون كل الأمور الداخلية (تعداد البيوت، التموين، تنظيم العمالة، الشهر العقاري، إدارة التجمعات المحلية)، وهي وظائف كان يتولاها «رؤساء كتبة وثائق الملك» imyr zash neswyt. وهذا لقب كثيرًا ما ارتبط بلقب وزير اعتبارًا من أواخر الأسرة الخامسة، كما مُنحه أفراد من مستويات متزايدة التواضع عندما كانوا يمارسون هذا العمل بصفة أساسية. في هذا العصر نفسه لم تعد المقابر الخاصة بكبار الموظفين تحيط بالأهرامات الملكية، وتَرَسَّخَ هذا الاتجاه بمرور الوقت على الرغم من ارتداد إلى الوراء كان يحدث أحيانًا.[٧٥]

في آشور كان الفصل بين البيت الملكي والإدارة الوطنية أقل وضوحًا. فكانت معية الملك تدبر كل شيء لأنه يطلب منها على مستوى صلاحياتها القادرة على النبوءة والتوقعات المستقبلية. ولم يكن التمايز الذي يرفع الموظفين بعضهم فوق بعض على سلم الدرجات رهنًا باختلاف الوظائف (التي لم تكن بصفة عامة محددة بدقة) أو رهنًا بالأصل الاجتماعي أو الأُسري (الذي لم يكن معروفًا إلا على نحو سيئ)، بقدر ما كان رهنًا بالكفاءة المتفاوتة التي تتاح للمحللين من حيث قدرتهم على التنبؤ بالأحداث، ورهنًا بشهرة امتيازهم في السلك الذي يأتون منه (الكَتَبَة، العرافون، المتخصصون في الهواتف الغيبية). وأيًّا كان الأمر فقد كانت هناك «أُسَر من علماء» urmânu متخصصون فيما كان يسمى إبان القرن التاسع عشر بعلوم الحجرة les sciences camérales (أو «العلوم السياسية») حتى إن الملك كان يفضل أن يختار مستشاريه من بينهم. ولكي يتحرر من سطوتهم نراه يعين من حين لآخر رجالًا غير معروفين («ابتداءً من الآن ستكون في معيتنا»، عبارة ساحرة تدعو من توجه إليه إلى أن يحضر كل اللقاءات الملكية وتتيح له أن يعمق هكذا معلوماته عن الدولة أو توسيع شبكة الشخصيات ذات النفوذ). وكان

---

[٧٥] انظر ص٢٠٨ من كتاب: Trigger, Kemp, O'Connor, Lloyd, 1983 (رسم تخطيطي للحكومة والإدارة في الدولة الحديثة).

الملك علاوة على ذلك يتخذ مجموعتين من المستشارين، الرسميين وشبه الرسميين، وكان يفعل ذلك على سبيل الاحتياط، وإن لم يمنع هذا الاحتياط بمرور الوقت[٧٦] من نمو سلطة المثقفين المطلوبين ويدل هذا الاحتياط على تكتم الملوك الآشوريين حيال التمييز الكامل بين أمور الأسرة المالكة وبين الأمور العامة. يشهد على ذلك أيضًا ما كان يجري في السهل السوري وعلى الساحل الفينيقي من معالجة الأمور العامة في حجرة النوم الخصوصية للملك.[٧٧]

وعندما تم هذا الفصل بين الشئون الخاصة والشئون العامة كانت له نتيجة إيجابية أخرى هي تحصين الإدارة على مدى طويل ضد الصراعات على خلافة الملك. وربما كان من الممكن تفسير الاستمرارية المصرية بهذا الإجراء الحكيم. وليس من شك في أن اختراع نوع من الفصل بين من يأمرون بالصرف وبين القائمين بالمحاسبة — قبل أن تنشأ هذه الكلمات — من قبيل الفصل بين المكلفين بالرقابة وبين المكلفين بالتنفيذ، قد لعب دورًا في بناء دولة حديثة تمتنع الهيئات البيروقراطية فيها عن التدخل في الحياة السياسية وهذا فصل أكثر تحددًا في مصر منه في بلاد الرافدين. إلا أن السومريين عرفوا في الألفية الثالثة إجراءات ميزانية مركبة تواكبها حسابات مالية في ختام العملية حيث قورنت الواردات والمصروفات بالسيولة المتوقعة.[٧٨] في ماري Mari في مطلع الألفية الثانية كانت وظائف عديدة مجمعة في شخص موظف واحد محلَّف يسمونه «إيبوم» ebbum وهي وظائف المراقب والمحاسب ومسجل المساحات، والقائم على منتجات الزراعة وتربية الحيوان والعمال ومستحقي الجرايات أو الأرباح. وكان أصحاب هذه المهمة ممارسين قدامى من الفرع المقصود وقد أصبحوا مكلفين بالرقابة عليه بفضل ما أتيح لهم من معرفة جيدة بألاعيب المهنة ومنظومات تحويل الأوزان والمكاييل والمقاييس.[٧٩]

هذا الحرص واضح كذلك في مصر: حيث نلاحظ اهتمامًا بتحاشي أن تختلس الموارد الجماعية أو تبعثر بحماقة. هناك المختصُّون في المالية الذين لا يبخلون على «وزراء»

---

[٧٦] انظر ص٣٧ و٤٣ و٦٩–٧٤ من كتاب: Villard, 1986.

[٧٧] انظر ص١٨٩ من Bottéro, 1957: بيت ماياليم Bît Mayalim في ماري Mari حرفيًّا «بيت السرير»: وهو المكان الذي يستقبل فيه الملك (انظر ص٦١–٦٢ من Durand, 1987).

[٧٨] انظر ص٥٩–٦٠ من كتاب: Jones, 1975؛ وانظر ص٢٧ من كتاب: Powell, 1977.

[٧٩] انظر ص١٨٢ و١٩٤ و١٩٦ و١٩٨ و٢٠٦ من كتاب: Michel, 1990. ولنا أن نفكر في «المحتسب» muhtasib في العصر الوسيط الإسلامي.

العمل والصوامع العامة بالمساندة، وهم بالرغم من ذلك يشغلون وظائفهم تحت سلطة «وزير» الخزانة (وكان وزير الخزانة هذا منذ الدولة القديمة يعاونه «مسئول الخزانة» الجنوبي الذي يقيم في أبيدوس،[٨٠] ثم أصبح منذ عهد أمينوفيس الثالث يساعده في المنطقة نفسها في الدولة الحديثة «كيَّال صومعة قرابين آمون الأول»).[٨١] أما الحسَّابون الملحقون بالأوقاف والمعابد وزمامات الدولة (والذين كانوا يلقبون بـ «ريودو» rewudu أي مراقبين، والكلمة هي المرادف المصري لكلمة «أوجولا» ugula السومرية) فكان يرمز إليهم بشارة هيروغليفية نتبين فيها رجلًا يمسك عصا.[٨٢] وحيث إنهم كانوا يقومون بمعايرة النتائج (أو مقاييس النيل) فإننا نجدهم يذكرون في سجلاتهم بالأرقام وبكل دقة نشاط أولئك الذين يقومون بأعمال وأولئك الذين يجمعون القرابين، ويسلمون دون تعليق إلى السلطات المختصة السجلات المختومة (التي تختم أحيانًا بخاتم «سري»)[٨٣] التي يبينون فيها المطالبات تمهيدًا لملاحقات محتملة.

في بلاد ما بين النهرين نجد محاسبين في الإدارة المدنية كما نجدهم في الإدارة الدينية. ويدل اسمهم على أنهم يسجلون أرقامًا كما يسجلون وثائق قانونية (فالاسم «جودابشوم» gudapshum يعني في الواقع «محاسب وكاتب محفوظات») وهو ما يهيئهم لمسار وظيفي صاعد باهر لأنهم يصلون في النهاية إلى «شانداباكُّوم» shandabakkum. وهناك كلمات أخرى تتضمن في مدلولها — كما هي الحال في وادي النيل — الرقابة بمعناها الدقيق الضيق (وهذه هي حال «القيبو» qîpu الآشوريين الذين يشرفون على العمليات المالية الضرائبية لدى المأمورين). ويصدر المحاسب المراقب إيصالات، ومخالصات، وبيانات جرد، وبيانات توريد المخازن الرسمية، كما يصدر شهادات (مثل شهادة تقرر ضياع لوح يعطي الحق في جراية، وتبين أن الصورة المطابقة سيجري إلغاؤها في حالة العثور على الأصل حتى لا يحصل صاحبها على الجراية المقررة مرتين).[٨٤] في ماري Mari قيِّمت حسابات المشاغل

[٨٠] انظر ص١٣٠ من كتاب: Kanawati, 1980.

[٨١] انظر ص٢٨ من كتاب: Lefebvre, 1929.

[٨٢] انظر ص١٢ من كتاب: Menu, 1970.

[٨٣] انظر، ترجمة القسم السابع Van den Boorn, 1990.

[٨٤] انظر ص٤٧–٤٨ و١١٤–١١٥ من كتاب: Charpin, 1986؛ وانظر ص٢٧٠ من كتاب: Roux, 1985؛ وص١٧٤ من كتاب Bottéro, 1957.

التي تصنع التماثيل للطقوس الدينية على أنها «بلغت الكمال» في بعض المعابد، وقيل في شأن حسابات مشاغل أخرى إنها مطلوبة بلا تأخير من قِبَل الذين أصدروا التكليفات وقاموا بالصرف («على هؤلاء الذين أمروا بصناعة هذا التمثال ... أن يجلسوا، وأن يدونوا الحسابات» وأن يقدموا تقريرًا ماليًّا إلى السلطات صاحبة الوصاية التي يتبعونها).[٨٥]

والمراقبون في الشرق القديم، مثلهم مثل موظفي الحسابات في عصرنا الحاضر أو مثل مندوبي التحصيل والصرف عندنا، كانوا في كثير من الأحايين مسئولين عن الموارد المالية العامة وبخاصة عندما يكونون قائمين على الضرائب في مناطقهم (لهذا السبب جعل بيبي الثاني Pépy II، ملك مصر، في القرن الثالث والعشرين ق.م. أصحاب المناصب في الأقاليم المصرية مسئولين عن موارد الضرائب كل في منطقته)؛ كان ياريم ليم Yarim-Lim ملك ألالاح Alalah قرب حلب في القرن الثامن عشر ق.م. يجمع كل الضرائب ويوزعها بعد ذلك على الصناديق المحلية وجزية ماري Mari والخزانة الخاصة.[٨٦] أما ملك ماري Mari فكان يخلد إلى الراحة معتمدًا على «أساطين المناصب» الذين كان يجمعون الضرائب فضةً أو عينية،[٨٧] بينما كان نظيره البابلي يستخدم بعد اثني عشر قرنًا من الزمان محصلي ضرائب محليين يسمون «ماكيسو» mâkisu[٨٨] وكان هؤلاء المحصلون المحليون في تدبيرهم لحساباتهم على نهج يقربهم من مواطنيهم، يستطيعون كذلك أن يلعبوا دور الضامنين للمديونين الذين كانوا يُلاحَقون في منازعات خاصة.[٨٩] ولما كانوا يمارسون على غرار الملك مسئولية محلية في مجال العدالة، فقد كانوا يحملون الإصر راضين على الرغم من المخاطر، لأنه كان يحسِّن مركزهم ويعطي من يعمل باسم الملك كل وظائف الملك.

## (٥) سيطرته على أراضيه

ليس هناك في الشرق القديم شيء يبيِّن تنظيم الأراضي الإقليمية أفضل من تقسيم السلطة بين الملك وبين ممثلي الشعب والحكومة والإدارة. وسواء كان الأمر أمر سلطة

---

[٨٥] انظر ص١٣٩–١٤١ من كتاب: Dossin, 1950.

[٨٦] انظر ص١٢٩ من كتاب: kanawati, 1980 وانظر ١٢١ من Bunnens, 1982.

[٨٧] انظر ص٢٧٥ و٣٣٩ من كتاب: Bottéro, 1957 (المقصود «بيل بيلاتي») bêl bilâtî.

[٨٨] انظر ص٢٩٨ من كتاب: Brinkman, 1968.

[٨٩] انظر ص١٨٠ من Roccati, 1982.

محلية حقيقية أو أمر ما عبروا عنه بالعبارة اللطيفة السلطة التي تمارَس محليًّا،[٩٠] أمر تمنى إلغاء المركزية بناءً على أسباب ديمقراطية أو مجرد إلغاء للمركزية حرصًا على الفاعلية؛ فالظاهر أن كل الصيغ جُرِّبت. في عصر سرجون Sargon، أول موحِّد لبلاد الرافدين توحيدًا عابرًا، حول عام ٢٣٠٠ق.م. بقي الاستقلال الذاتي المحلي قويًّا بالدرجة التي سمحت بالكلام عن «وهنٍ كوهنِ بيت العنكبوت يتسم به النسيج الإداري في الأقاليم.»[٩١] بل من الجائز أن يكون بعض الملوك الذين أتوا فيما بعد، مثل ملوك أَرَّافا Arrapha الرافدينيين، قد عجزوا عن تعيين مأمورين دون موافقة المجالس المحلية.[٩٢] فنحن إذن بعيدون كل البعد عن النمط المرزُباني المستبد المنسوب إلى السلطات البابلية بعد الغزو الفارسي، وهو نمط بُولغ في وصفه وتقييمه لأن الأسرات في البلاد المغلوبة نجحت في أن تحفظ لنفسها على مدًى طويل مكانتها واستقلالها بالقرار استقلالًا ذاتيًّا.[٩٣]

وليس الأمر سهلًا بالنسبة إلى أية حكومة: فإعطاء استقلال ذاتي مفرط يمكن أن يؤدي إلى تفاوتات في معاملة المواطنين، أما احتفاظ الحكومة المركزية بقدر مفرط من السلطة ممثلًا في شخص مبعوثها فيشجع على التهاون حيال الاستقلال. ونجد في كل الفرضيات أن الإدارة الحساسة للأراضي — التي غالبًا ما كانت متباينة، مختلطة، بعيدة عن المركز — من شأنها أن تغذي التطلعات السياسية لدى أعيان الأقاليم، الذين أصبحوا منذ ذلك الحين ينافسون بيروقراطيِّي العاصمة ويشكلون خطرًا محتملًا على الملك. تلك حقيقة ثابتة يزيد من ثبوتها أن البيروقراطية المحلية تبني جهازها وتتشكل مهنيًّا على نموذج إدارة الدولة. وهكذا يجد الولاة المحليون أنفسهم على رأس جيش من الموظفين يقومون هم في أغلب الأحيان بتعيينهم؛ وهم الكتبة والعرافون وحملة البريد والمبعوثون ورؤساء خدم المقار والقنواتية القائمون على التفتيش على القنوات وحرس بوابات المدينة

---

[٩٠] انظر ص١١ من Bottéro, Les pouvoirs locaux …, 1982.

[٩١] انظر ص١١ من كتاب: Glassner, 1986.

[٩٢] انظر ص٢٧٧ من كتاب: Jankowska, 1969.

[٩٣] انظر ص١٢٧–١٥٥ من كتاب: Stolper, 1988. يظهر لنا الاختلاف عن المرزُبان الحقيقي واضحًا عندما نحيط علمًا بالمسار الصاعد الذي سلكه بيلسونُّو Bêlsunnu (انظر ص٣٨٩–٤٠٢ من كتاب: Stolper, 1987) الذي كان نائب محافظ بابل ثم أصبح محافظ سوريا.

وحراس بوابات القصر والحُجَّاب والمنادون العموميون المسئولون عن التبشير بالأخبار الطيبة (وهو ما تعبر عنه أسماؤهم أحيانًا) وعن الإنذار بالأخبار السيئة (فهم الذين ينظمون السُّخرة).

وعمدت غالبية الحكومات الرافدينية إلى تعيين شخصيات تكون مسئولة أمامها عن النظام العام وعن التماسك الاجتماعي في منطقة بعينها، معتمدة تعيين موظفين للسلطة على هواها، عن اختيار محلي أو متنقل. نجدهم عُمَدًا أو مأمورين في العديد من المناطق في كل العصور، دون أن نستطيع الكشف عن رباط واضح بين درجة سلطة النظام وبين الشكل المتبع في إدارة أراضيه. في ماري Mari — التي ضرب بها المثل على النظام القوي — نجد أن الحاكم الـ «سوجاجوم» sugâgum الذي كان يعين من حيث المبدأ لمدى الحياة (إلى أن «يسير إلى قدَره») لا بد من أنه قد كسب ثقة مواطنيه، فهؤلاء المواطنون رشحوا للمنصب واحدًا منهم ودعموا الترشيح بمبلغ من الفضة سددوا إلى الخزانة العامة. وعندما نقض المحكومون سلطة الحاكم لم يكن أمامه من سبيل إلا أن يقدم استقالته إلى الملك («لم يعد في مقدوري أن أستمر في ممارسة مهام الحاكم في «دور– ياحدوم — ليم» Dûr-Yahdum-Lim. لقد طُردت. فليعيَّن من يجب أن يعَيَّن»). وليس من شك في أن علينا أن نرى في هذا الاحترام غير المتوقع للأعراف المحلية من قِبَل ملكٍ قوي تراثَ إجراءات سياسية قبلية قائمة بين الشعوب الذين جمعتهم تحت سلطته.[٩٤] ونحن نجد الـ «شاكنو» shaknu البابليين الجدد في حركة سياسية غير مستقرة قد أصبحوا على العكس — بعد ألفية من السنين — مأمورين حقيقيين وضعوا تحت إشراف وثيق من إدارتهم وكانوا ينقلون من حين إلى حين من موقع إلى موقع آخر. وأقصى ما وصلت إليه الملحوظات هو أن التقطيع إلى أقاليم، والذي يبدو عليه أنه كان بيروقراطيًّا في الظاهر، تبع عن كثب حدود الأراضي القبَلية التي «تسمت التقاسيم المستحدثة بأسمائها أحيانًا، كما بدا على المأمورين أنهم ألصق بهم «عُمَد».»[٩٥]

هؤلاء الـ «خازانُّو» khazannu أو الـ «خازيانو» khaziânu هم في واقع الأمر «عُمَد معينون». وهم يقومون بدور المحكمين بين الفرقاء في المنازعات على تحديد الأراضي، وجلب الماء، وتوارث العقارات، ويساعدهم في وظائفهم هذه الأعيان في الدائرة. في آشور القديمة

[٩٤] انظر ص٥٥–٥٧ و٦٧ من كتاب: Talon, 1982.

[٩٥] انظر ص٢٩٦ و٢٩٨ من كتاب: Brinkman, 1968.

كان الذين يقومون بهذا الدور هم ببساطة «كبراء المنطقة» «راباتو شا آلي» rabâtu sha âli. في ماري Mari كان لكل المدن والقرى «خازانو» khazanu خاص بهم يعمل بالاتفاق مع مجلس آباء «أبُّو» abbû يوافقون على الضريبة المحلية ويرعون حقوقهم العرفية في الحكم على المنازعات. ونجدهم في أرَّافا Arrapha شمال شرقي دجلة وفي عيلام Élam فيما وراء جبال زجروس Zagros حيث يحملون اسمًا آخر هو «داجانو» dajjânû أي القضاة.[٩٦] وكان الملك السومري، بغية تحجيم سلطتهم، يجمع مأموريه دوريًّا لكي يتبادلوا معلوماتهم وينسقوا أنشطتهم.[٩٧] وكان الملك الآشوري في العصر الآشوري المحدث يعين أحيانًا «عدة عُمَد» في الدائرة الواحدة (وصل عددهم إلى ثلاثة في دائرة آشور) على أمل أن يراقب الواحد منهم الآخر. أما ملك ماري فكان يضع عددًا من العُمَد تحت السلطة الوحيدة لمحافظ المدينة «خالسو» khalsu. فإذا ظن أن هذه الحيطة لن تكفي، كان يضع بجانب هؤلاء الـ «خازيانو» khaziânu موظفين «شاكينو» shâkinu، يقوم أحدهم على الأقل بالرقابة على البلدية[٩٨] وكان الملك الفينيقي يطلب من «عُمَده» أن يستضيفوا مبعوثه وأن يعاملوهم معاملة طيبة وأن يحموهم، حتى إذا كانوا قد جاءوا للتفتيش عليهم.[٩٩]

وهكذا نجد على كل المستويات ممثلين للملك مستندين إلى السلطة العامة لا يقدمون حسابًا عن شيء إلا إلى مليكهم. والقادة العسكريون إبَّان أسرة أور الثالثة Ur III العظيمة، الحكام العسكريون الإقليميون «شاجينا» shagina، من أعضاء الأسرة الملكية السومرية أو من الساميين الذين ارتبطوا بها بعد أن نجوا بحياتهم عند انهيار نظام سرجون Sargon، كان المستشار الأكبر هو الذي يعينهم والملك هو الذي ينقِّلهم. وهم مسئولون أمامهما عن نشاط الحكام المدنيين «إنسي» ensi الذين كانوا يختارون من بين العائلات المحترمة محليًّا وكانوا يحاطون بالعديد من رؤساء البلديات ورؤساء القرى (الذين كانوا

[٩٦] انظر ص٢٣٧ من كتاب: Jankowska, 1969؛ وانظر ص٨١ من كتاب: Zaccagnini, 1980 (يطلب القضاة من العمدة في مدينة صغيرة بمملكة أرَّافا Arrapha أن يدعو المجلس المحلي للاجتماع لكي يقضي في أمر لص)؛ وانظر ص٩٧ من كتاب: de Meyer, 1982 («أعيان المدينة» يرأسهم واحد منهم يسمى بالعيلامية «تيبير» tepir).

[٩٧] انظر صxvii الملحوظة viii من كتاب: Grégoire, 1970.

[٩٨] انظر ص٧٧ و٨٠–٨١ و٨٥ و٨٧ من كتاب: Garelli, 1982.

[٩٩] انظر ص١٣٠ و١٣١ و١٣٥ من كتاب: Bunnens, 1982.

يسمون «خازانو» khazanu).[١٠٠] كان على المأمورين الـ «شاكين ماتي» shakin mâti في المملكة الصغيرة جدًّا المتمركزة حول مدينة نوزي Nuzi أن يحسبوا حساب ما لا يقل عن ثلاثين من الأعيان المحليين أو الـ «خازانو» khazanu، بينما ظل العُمَد منعزلين في مدنهم وقراهم.

وكان شَغْل مركز العمدية لا يأتي للعمدة إلا بالقليل من الدخل، بل كان يكلفه الكثير. كان عليه أولًا الصرف من أجل نيله، وتقديم مختلف الهدايا للحفاظ عليه، ومعاملة مبعوثي الملك معاملة سخية والإنفاق على استقبالات لا محيص عنها لدى السلطات العليا، وضمان مصالح أصحاب الشكاوى ووعدهم بتعويضات في حالة المساس بأمن الممتلكات والأشخاص في الدائرة تحت الرقابة. كل هذا دون مقابل رسمي: لم تكن الوظيفة مسجلة في قائمة من يحصلون على جرايات من الحبوب والملابس والزيوت والدهون والبيرة والنبيذ، وهي جرايات كان ينعم بها الموظفون وحاشيتهم في المحافظات. فكان من الصعب أن يقف واقف في وجه تحول منصب العمدة إلى منصب «وراثي»، أو في وجه قيام بعض من يشغلونه إلى إساءة استغلال وظائفهم ليكونوا لهم شلة من العملاء، وليثروا من الرشوة ثم من التعديات المختلفة (من قبيل نهب المِلك العام والخاص، وفرض عقوبات بلا مبرر ثم القيام بإلغائها في مقابل رشوة، إلخ). وكان أشد الفلاحين تواضعًا وخوفًا — ربما بتحريض خفي من ممثلين مباشرين للملك — يرفعون أصواتهم بالشكوى، فكانت مثل هذه التعديات الصارخة تمثل حجة مثالية يتحجج بها الحكام للتدخل.[١٠١]

وتبدو الاختلافات بين بلاد الرافدين ومصر في هذا الشأن ضئيلة. فنحن نجد في مصر أيضًا حكام الأقاليم، ونجد عُمَدًا معينين، ومجالس محلية منحت صلاحيات ضرائبية وقضائية، كما نجد مبعوثين وزاريين لمراقبة النشاط في هذا العالم الجميل كله. فعلى المستوى المحلي أنشئ في زمان الدولة القديمة منصب حاكم الإقليم ومنح السلطة الإدارية والسلطة القضائية محليًّا بتفويض من الوزير[١٠٢] الذي يظهر الحاكم — وهو ممثله المحلي

---

[١٠٠] انظر ص٢٤–٢٥ من كتاب: Steinkeller, 1987.

[١٠١] انظر ص١٠٢ و١١٠–١١٢ من كتاب: Cassin, 1982. ونلاحظ أن المظالم التي وقعت على الرافديني كوشِّيهارب Kushshiharp شديدة الشبه بتلك التي تعرض لها المصري بانيب Paneb.

[١٠٢] انظر ص٢٧٣ من كتاب: Pirenne, 1932 (المحافظ «ساب أج مير» sab adj mer «يؤدي في وقت واحد وظائف الـ «ساب» sab والـ «أج مير» adj mer، بمعنى أنه يمارس السلطة القضائية والسلطة

— له من الولاء ما يناسب عدم توقعه الحصول على المنصب.[١٠٣] حتى الأراضي المنعزلة عن وادي النيل، مثل الواحات، كانت مرتبطة بالإدارة المركزية وموضوعة تحت مسئولية حاكم مدني «حيكا» heka يشرف كذلك على تدبير شئون المعابد المحلية.[١٠٤] في زمان الدولة الوسطى يبدو الحكام والعمد أو المأمورون أكثر استقلالًا ذاتيًّا. كانوا ينحدرون غالبًا من عائلات محلية يختار الملوك من بين ظهرانيها من «يعرفون القوانين» ليساعدوهم، وكان بعضهم يبتنون قصورًا فيها تماثيل لهم تتربع على العرش.[١٠٥] وتحاشيًا لقيام الأشخاص المرموقين في الأقاليم بتكوين مركز قوة كان الفراعنة يلزمون أكثرهم حركة وإثارة بالإقامة في العاصمة، وكانوا يرفضون تعيين ورثتهم خلفاءً لهم في المنصب، فلم يكونوا يشغلون على نحو منظومي الدرجات الثلاث لإدارة الأراضي.[١٠٦] في زمان الدولة الحديثة كان الوزير هو الذي يختار من بين الأعيان المحليين عمدة «حاتي» haty، وكان العمدة المختار يصبح مسئولًا عن منطقة فيها عدد من رؤساء التجمعات الريفية «حيكاو حاوَّات» hekaw hawwat معترف بهم أطرافًا لهم وزنهم في الحوار. وهناك شواهد تثبت وجود بنية الدرجات الهرمية وردت في النصوص البروتوكولية تشير إلى مواطنين عاديين بجانبهم، كما تتمثل في كتابة العلامة الدالة على «تجمع» حيث يتخيل الإنسان الحقول المربعة للبلدات الريفية والقرى والأخصاص التي تخضع لها.[١٠٧] وكانت المنازعات المتصلة

---

الإدارية ... أي إنه ينقل بدقة في دائرته السلطة التي يمارسها الـ «تايتي ساب تجاتي» taîti sab tjati الوزير في القطر كله»). انظر كذلك ص٥٠–٥١ من كتاب: Valbelle, 1998.

[١٠٣] وبخاصة إذا استهدف الاختيار امرأة: فقد اختار بيبي الأول حماته لتشغل منصب رئيس («نبت» nbt) خدمات الوزير في أبيدوس (انظر ص٢١٠ من كتاب: Kanawati, 1981).

[١٠٤] انظر ص٢٥٠ و٢٥٢ من كتاب: Pantalacci, 1985. كان المقصود يتلقى في مقابل هذا المرسوم المتضمن منحه الصلاحيات، منحة جنائزية (فيصبح «إيماخ» imakh). بالنسبة إلى بعض الملوك كانت تلك وسيلة جيدة لدفنهم بعيدًا عن هرم الملك نفسه (انظر ص٢٠٦ من كتاب: Kanawati, 1981).

[١٠٥] انظر كتاب: Van Slicken III, 1996. كشفت حفائر الزقازيق في الدلتا عن تماثيل عديدة لعمد (منها تمثال لعمدة معاصر لأمنمحات الثالث Amenemhat III اسمه خاكاورسينيب Khakaureseneb) في قلب مجموعة تشمل فيلًا ومساكن خاصة ومكاتب وساحات استقبال.

[١٠٦] انظر كتاب: Franke, 1991.

[١٠٧] انظر ص٣١ من المرجع السابق؛ وانظر كتاب: Van den Boorn, 1988 ترجمة الأقسام ١٠ و١٢ و١٦ و١٧.

بالمِلْكية ونقلها يجري حسمها في الدرجة الأولى من التقاضي من خلال لجان محلية. أما سجل الشهر العقاري وما يقابل في نظمنا الحديثة «خطة إشغال الأرض»، اللذان يستند إليهما أصحاب الشكاوى؛ فالقطع فيهما من شأن الوزير.

وكان لطيبة في مصر، شأنها شأن بابل في بلاد الرافدين، لائحة خاصة: فالأقاليم الجنوبية تعتبر في مصر وفي بلاد الرافدين بمثابة المهد الثقافي والديني للدول الشرقية. وربما لا ينعم حكام المناطق الجنوبية بمقام أسمى من الحكام الآخرين، ولكنهم يرتبطون على نحو أكبر بأرضهم الأصيلة. فنجدهم منذ الأسرة الخامسة (حول عام ٢٤٠٠ق.م.) يفضلون بعد مماتهم أن يدفنوا فيها على أن يتخذوا لهم قبورًا في سقارة. وجاء رد الفعل عندما ألغى ملكٌ، جاء من بَعد، هو أوناس Ounas، المهام الخاصة بمصر العليا وعهد بتدبيرها إلى مكتب خاص تابع للدولة. وسلك خلفاؤه طريق إدارة منفصلة عن المركزية، لا طريق إدارة لامركزية، ولم يترددوا إلا في توصيف وظيفة وزير الجنوب: رتبته (هل هو رئيس وزراء مكرر أم وزير منتدب؟)، مقره (هل هو إدفو؟ أبيدوس؟ طيبة؟ إلخ)، التزاماته (جامع ضرائب أم متصرف في الزمام؟ ممارس لصلاحيات دنيوية فقط أم دنيوية ودينية معًا؟)[١٠٨]

ولا بد من انتظار قيام الدولة الحديثة وسلطة الكهنة المتنامية لكي تتحرر إدارة الجنوب، ثم تهيمن على الدولة. ونشأ تخصصها في تدبير شئون الطقوس الدينية في عصر سيطرت فيه تشابكية[١٠٩] الحكومية وعالمية التبادلات على كبار موظفي العاصمة (ممفيس ثم تل العمارنة «بي رمسيس»، أو تانيس، وكلها في الشمال) الذين اضطروا إلى النزول لكهنة الكرنك عن وظائفهم الروحية. ولم يكن كهنة الكرنك من قبل إلا خدمًا مخلصين ومتواضعين للمعبد الذي أسسه أمنمحات الأول Aménemhat في الدولة الوسطى. ولقد احتاجوا إلى أربعة قرون لكي يسيطروا على موارد أوقاف الطقوس الجنوبية — وهي عملية اكتملت في عصر تحتمس الثالث — وكانت تمهيدًا ضروريًّا لغزو الوسط بعد خمسة قرون على يد خادم من خدم آمون هو حريحور Herihor مؤسس الأسرة الحادية والعشرين. والنجاح المصري — إذا ما قورن بالفشل الرافديني الذي مُنيَ به كهنة بعل Bêl أو نابو Nabu أو ماردوك Marduk — قد يمكن شرحه بتفردية «إدارية» دائمة

[١٠٨] انظر ص١٢٨–١٣١ من كتاب: Kanawati, 1980.

[١٠٩] complexité.

حظي بها الجنوب في مصر، بينما لم تنعم بابل قط على نحو دائم إلا بتفردية طقوسية particularisme cultuel. لم ينتصر كاهن آمون الأكبر على منافسه المدني بناءً على هالة دينية بل بناءً على قاعدة معلومات لوجستية في مثل صلابة قاعدة المعلومات اللوجستية التي أتيحت للوزير الأكبر. والمحاولات المتكررة التي قام بها هذا المنافس المدني بقصد تقليص الدور السياسي لكاهن آمون الأكبر، حيث عيَّن كهنة غامضين للقيام بوظائف ما كانوا يأملون في ممارستها في إطار مسارهم الإداري، هذه المحاولات المتكررة لم تمنعهم من أن يضبطوا سلوكهم على إيقاع سلوك أصحاب الفضل المباشر عليهم فأمروا بحفر نقوش بأسماء هؤلاء لا باسم فرعون، وحصَّلوا مباشرةً ضرائب خصصت للطقوس بدلًا من تلقيها من الوزير، ومارسوا المحسوبية مع الأقارب في عصر كان الاختيار بناءً على الجدارة قد فرض نفسه في الإدارة باعتباره مثلًا أعلى يجب السعي إليه.[١١٠]

وهناك كذلك شواهد توثِّق اغتصاب امتيازات ملكية في بلاد الرافدين. في المستعمرات الأناضولية حيث كانت أسماء الموظفين المحليين — الـ «ليمون» lîmun — تُطلق على السَّنة الجارية، وكانت هذه ميزة يجري منحها بالقرعة من بين أعضاء العائلات الكبيرة التي نُفيت من الوطن. فأن يطلق اسم فرد على سنة تقويمية دون موافقة الأعيان أهل الحل والعقد الوطنيين، ودون موافقة الملك الآشوري (الذي لم تعد تقدم إليه الهدايا الصغيرة التي جرى بها العرف)، فتلك بلا جدال علامة على التحرر. ونجد في سوسيان Susiane — وكانت كذلك تحت النفوذ الرافديني — حكامًا محليين وعمدًا يمنحون أنفسهم وظائف ملكية فيسمون أنفسهم حراسًا للعدالة، وآباء النهضة الاقتصادية و«رعاةً لشعب سوس Suse.»[١١١] ولكي يمنحوا دعاواهم طابعًا إعلاميًّا نجدهم يقيمون ألواحًا حجرية تسجلها (يبلغ ما نعرفه من عددها ما لا يقل عن خمسة وتسعين أقيم بعضها في الأسواق) ويجعلون شهود العقود يحلفون باسمهم.[١١٢] وعلى العكس من ذلك نجد في سوريا وفلسطين تحت السيطرة المصرية، أن الأمراء المحليين والحكام الأجانب، سواء كانوا على رأس مدينة أو إقليم، يسمون أنفسهم ببساطة عُمَدًا «حاتي خازانو» haty khazanu وهي تَسْمِيَة مركَّبة من كلمتين، كلمة مصرية وكلمة أكادية.[١١٣] وهكذا فإن الطموحات

---

[١١٠] انظر ص٥٦–٦٠ و١٤٦ و١٩٥ و٢١٧–٢١٩ من كتاب: Lefebvre, 1929.

[١١١] = شوش. (المترجم)

[١١٢] انظر ص٩٣–٩٥ من كتاب: De Meyer, 1982.

[١١٣] انظر ص٩٥ من كتاب: Valbelle, 1990.

الشخصية اختلف نصيبها من الحظ. واعتمد نجاحها على الصدفة وعلى الأعراف المحلية وعلى التنظيم العام للبيروقراطية. وبين ليونة المأمور في دائرته الإدارية وعجرفة النبيل في إقطاعيته السياسية نجد كل الفرضيات قابلة للفهم. وأسوأ الاحتمالات بالنسبة إلى الدولة — ولا نقول بالنسبة إلى الديمقراطية بالضرورة — هو أن «يخرق حاكم محلي حكمًا ملكيًّا.»[١١٤]

والريبة المتبادلة بين الحُكام وبين النخبة الإدارية المفروض فيها أنها تخدم الحكام تتعاظم أحيانًا وتبلغ الحد الذي لا يكون أمام هؤلاء وأولئك من سبيل إلا العمل الوقائي وبخاصة في السر ضد منافسين يعتبرون خطيرين خطورة مفرطة. وهكذا نجد زيمري ليم Zimri-Lim، ملك ماري Mari، يطلب من أحد المحافظين العاملين تحت إمرته أن يمحو أحد المزعجين من الوجود بأن ينصب له فخًّا، ولكن المحافظ المرتاب يرفض ويدَّعي أنه لم يجد لا «الحفرة» التي تضيعه ولا «اللحظة المناسبة لتضييعه.»[١١٥] وهذا هو حامُّورابي، ملك بابل، يقضي على معارضيه دون فضيحة بأن يضربهم بالسيف ليلًا ...[١١٦] أما بي عنخ Pi-ankh، كاهن الكرنك الأعظم، فيأمر بأن تُلقى في الماء ليلًا وسط سكون مطبق جثَّة شخص عرف أكثر مما ينبغي له أن يعرف أسرارًا عن أنشطته وكان لهذا يمكن أن يلحق ضررًا بمستقبله، ولكنه يترك ثلاث رسائل تنضوي على إدانة عرفنا منها اليوم ما حدث.[١١٧] ولم تكن هذه الممارسة جديدةً: فمنذ الأسرة الثانية عشرة — التي كانت تُمتدح لحكمة ملوكها — يبدو حقًّا «أن جثة متمرد أُلقي بها في الماء.»[١١٨]

ومن الطبيعي أن يستخدم المتآمرون نفس الأسلحة. وإذا كانت النصوص التي دونها كُتَّاب الوقائع آنذاك[١١٩] تفضحهم، فهذا يكشف لنا أن أكثر الملوك دهاءً كان من الممكن

[١١٤] انظر ص٣٠ من كتاب: Sollberger, 1973.

[١١٥] انظر ص٧٩ من كتاب: Kupper, 1964.

[١١٦] انظر ص١٢ من كتاب: Finet, 1973.

[١١٧] انظر Gardiner, 1912–1913.

[١١٨] انظر ص٣٠ من Posener, 1976.

[١١٩] لم يكن الملوك الذين انتهوا نهاية غير مألوفة يُذكرون إلا إذا كان مصيرهم أثر على كُتَّاب الوقائع أثرًا شديدًا، من مثل ملك عيلام الذي أصيب بشلل نصفي فلم يعد يستطيع الكلام بعد هجومه. انظر ص١٨٢ من كتاب: Glassner, 1993 (chroniques néo-babyloniennes).

أن يعانوا من العزلة على الرغم مما أتيح لهم من الرحابة والسعة والكرم. وإذا كانوا يجدون بفضل أعمالهم «العادلة» الحماية من الخروج الشعبي على الشرعية، فلم يكن في مقدورهم أن ينتظروا من موظفيهم التعبير عن الامتنان الذي تطالب به سيادة كريمة من مَسُودين لا يردُّهم عن التآمر راد. هكذا يعود شبح أمنمحات الأول Aménemhat، ملك من الدولة الوسطى، ليشهد على أنه قتل في فراشه وهو نائم. وعلى الرغم من ذلك كان في حياته «يعمل على أن يصل من لا يملك شيئًا إلى نفس ما يصل إليه من يملك سواءً بسواء». وروح الملك تنصح ابنه سيزوستريس بأن يحذر الضيف «الذي يأكل طعام القصر» لأنه هو الذي سيكيل له «اللوم». وروح الملك تشكو عن بصيرة: «هذا الذي لبس ما كسوتُه به من أرَقِّ وأنْعَمِ ما أُوتِيتُ من كتان كان يرمقني بنفس النظرة التي رمقني بها من لم أعطه منه.» ثم تأتي هذه الوصايا وهي يقينًا أشدها مرارة: «إذا نمت، فليكن قلبك هو الذي يحرسك، فما للإنسان من صديق يوم البلاء»[١٢٠] وعشية معركة قادش صب رمسيس الثاني على ضباطه لومًا اغترفه من الشريان نفسه عندما تركوه وحده يواجه الحيثيين.

«ما أجبن قلوبكم، يا من تركبون عرباتي الحربية! لا جدوى حقًّا من الثقة فيكم؛ ما من رجل بينكم لم أبسط إليه يد إنعامي في بلادي ... لقد جعلتكم بقرار مني رؤساء ... وأعفيتكم من الضرائب.»[١٢١]

واللوم على نكران النعمة الموجه إلى رجال غير جديرين بثقة الملك، هو أكثر من تعبير أسلوبي، وأكثر من عبارة أدبية متواترة في الوثائق القديمة، إنه يشهد على أن الحلف السياسي كان هشًّا، وأنه ارتكز على معتقدات قبل أن تحققه الأفعال وتعتمده اعتماد الخاتم على الوثيقة. والهيئات الإدارية التي أنشأها الملوك والوزراء وأنفقوا عليها، كانت في البداية مخلصة لهم، طالما «ضمن الملك معاش الذين يتبعونه» و«أنفق على ما ينضم إلى سبيله.»[١٢٢] وكانت هيئات الموظفين، مع الخلافات التي لا مفر منها على الإجراءات الواجب اتخاذها، تنفلت تدريجيًّا عن أولئك الذين فكروا في تكوينها، وتنشئ لنفسها هوية عندما تتمايز بعضها عن البعض الآخر بتعليمها وبالمسار الوظيفي لأعضائها. وكان

[١٢٠] انظر ص٥٧–٥٨ من كتاب: Lalouette, 1984.

[١٢١] نفس المرجع، ص١١٤.

[١٢٢] انظر ص٢١ من كتاب: Posener, 1976.

الكتبة السومريون ينخرطون في نفس المدارس ويتعلمون فيها لغة ميتة، فيتمايزون هكذا عن الأهالي الساميين الذين يتكلمون الأكادية. وهم قد تعلموا تأليف الأناشيد الملكية وممارسة أعمال المحاسبة القومية، فإذا بهم ينتهون إلى تأليف أناشيد يمدحون بها أنفسهم ويعكفون بممارستهم المحاسبة على مصالحهم الخاصة، بدلًا من أن يدعموا عزة الملوك الذين كانت الإصلاحات التي أدخلوها السبب في ترقيتهم عن طريق التعليم.[١٢٣] كذلك العرافون الآشوريون قد «عُرِّفوا» أسرار العرافة على يد من سبقوهم وظلوا مخلصين لهم عندما قربهم الملك إليه على أساس من جدارتهم لا على أساس أصلهم الاجتماعي،[١٢٤] وحتى عندما كان التنافس بينهم يشتد في فترة البطالة الفكرية.[١٢٥] وأفاد الموظفون المصريون هم أيضًا من تمكنهم من التقنيات السرية (الكتابة، والمحاسبة، والسحر) ومن الدراسة في نفس المدارس في أن يشكلوا أنفسهم على شكل هيئة. ولم يتقاعسوا عن معاقبة السلطة بتوجيههم النقد علنًا وصراحةً إلى الوزراء،[١٢٦] وبالشكوى على نحو متحفظ من غطرسة الفراعنة أو على العكس من ضعف شخصيتهم في الفترات المضطربة، وكانوا يفعلون ذلك تنبيهًا لخلفائهم مما يمكن أن يلحق بهم إذا لم يحسنوا معاملتهم.[١٢٧]

فلما زادوا تخصصًا زيادة مطردة بمرور الوقت أصبحوا لا غنى عنهم لحسن عمل الإدارات التي استثمرت طاقاتها في الاقتصاد. ولم تؤد الإصلاحات الكبيرة التي أدخلتها الدولة (وبخاصة التي تناولت الكتابة والتقويم والموازين والمكاييل والمقاييس والتقنيات المحاسبية والتي يرجع الفضل فيها على سبيل المثال إلى السومري شولجي Shulgi[١٢٨] إلى قطع التزامهم القديم في مجال الإنتاج الزراعي والحِرَفي، ولكنها على أية حال جعلتهم

---

[١٢٣] انظر ص٦٢–٦٤ من كتاب: Michalowski, 1987.

[١٢٤] انظر ص٥٤–٥٨ من كتاب: Villard.

[١٢٥] انظر ص٢٥٧ وما بعدها من Parpola, 1987.

[١٢٦] انظر ص٥٠٥–٥١٢ من كتاب: Grdseloff, 1948 ونجد النص الأصلي ص٤٢ من كتاب: Wente, 1990 (رئيس العمال في محجر طرة بيَّن للوزير أن تعليماته حمقاء: بدلًا من تجميع الحجَّارين في سقارة لكسوتهم — وهو ما سيحتاج إلى ستة أيام لتسييرهم إلى هناك وما سيتكلف الكثير لإطعامهم دون أن يقوموا بعمل — الأفضل إرسال غيارات الملابس إلى المحجر).

[١٢٧] يجد هذا النوع من التعبير تقديرًا لدى الكتبة الرافدينيين (انظر ص٣٤٤ من كتاب: Diakonoff, 1965).

[١٢٨] انظر ص١٩ من كتاب: Steinkeller, 1987.

خبراء في التنسيق أكثر منهم منتجين. وأصبحوا مسئولين عن التموين وعن الأسواق، أي عن منع المنازعات أو تسويتها، تلك المنازعات الحتمية التي تتيحها مثل هذه التجمعات المختلطة الدورية. واكتسبوا حنكة لا تُبارى في كل الأمور المتصلة بالصحة وحسن السلوك والنظام العام والتدبير ومشروعية التحويلات ونسب التغيير والتبديل والقيام على أماكن البيع وعلى طرق الدخول والإخلاء وطوابير الانتظار، ولا ننسى تحصيل الضرائب على المبادلات وإعداد الإحصائيات.

وليست بنا على العكس حاجة إطلاقًا إلى أن نتخيل «استبدادية مائية» لكي نشرح دستور «البيروقراطيات السماوية»؛ فالري يكون مضمونًا على نحو أفضل بكثير إذا ترك أمره لأولئك الذين يفلحون الأرض، فهم وحدهم الذين اكتسبوا مهارة تنفيذ المنظومة يومًا بعد يوم (أو بدلًا من ذلك: حفر قنوات وصيانة المعدات الضرورية، وهذه مهام تتولاها الدولة بصفة عامة) وهم وحدهم الذين لديهم دافع للقيام بأشد المهام عسرًا وأقلها عائدًا (مثل تطهير المجاري). والموظفون الذين يهتمون يقينًا بمنظومات الري عندما تمتد على مساحات تزيد على عشرة آلاف هكتار، يحركهم تصريف منتجات الزراعة المروية أكثر مما يحركهم الري في حد ذاته. وعندما ننظر إليهم كيف أدخلوا شبكة توزيع الأملاك وإعادة توزيع الجرايات، نكتشف أن البيروقراطية لا تكون فعالة أبدًا إلا عندما يكون على أولئك الذين يخدمونها أن يحققوا توازنًا رشيدًا بين التكاليف الناجمة عن إدخال المنتجات في المخازن أو إخراجها منها، من ناحية، وبين نقل هذه المنتجات بين مواقع الإنتاج ومواقع الاستهلاك في اللحظة الأكثر ملاءمة، من ناحية أخرى. ويمكن ارتكاز على هذا المنظور الجديد أن يرسم الإنسان حدودًا بين الهيئة وبين الأراضي وأن يفسر على نحو أفضل المنافسات التي تسبب التعارض بينهما. وكل «استبداد شرقي» يصنع بالفعل الفرضية اللاواقعية عن إدارة موحَّدة ومتحدة، بينما يدين البيروقراطيون بوجودهم ذاته لاحتياجات التنسيق بين الأنشطة وبين الأماكن المختلفة، كما يدينون به للتدبير المستقل لكل واحد منها، نظرًا لأنها كلها تُولِّد تقنياتها الخاصة، ونظمها المحاسبية وتأملاتها الاقتصادية أو توقعاتها السياسية.[١٢٩]

والحقيقة أن الأنظمة السياسية في الشرق القديم قامت، بغية إنشاء دول حديثة، على نحو متفاوت الجودة، بإحلال الهيئات المؤسسة دستوريًّا والاتحادات البيروقراطية محل

---

[١٢٩] انظر ص١٧٢–١٧٣ و١٧٩ و١٨٣–١٨٥ من كتاب: Hunt, 1987.

العشائر القبَلية أو الأسرية. وسعيًا منها إلى ترشيد الإنتاج استعانت بموظفين بدلًا من أن تستعين برجال تعلموا المهنة فاتحةً هكذا طريقًا أمام المتعلمين من أصل متواضع كانوا يتعجلون العثور على وظيفة مضمونة في الإدارة بدلًا من الاستثمار في مشروعات تجارية محفوفة بالمجازفة. فلما أراد القابضون على زمام السلطة أن يخططوا كل شيء، غير تاركين لأي من النخب أو الشعب هامش العمل الضروري لحسن عمل الاقتصاد والمجتمع، كنسهم التاريخ بمكنسته. وعلى العكس من هؤلاء، نجد الملوك الأكثر حصافة الذين سعوا بنعومة ورقة إلى تسوية الاختلافات الاجتماعية أو الجغرافية ودوائر النشاط الحرفي على نهج موحد، لم يمركزوا سلطتهم بل قاموا على العكس بإذابة تمركزها.

# ختام

## ديمقراطية سماوية وعدالة اجتماعية

لم تنتقل إلينا الفلسفة السياسية للشرقيين القدامى عن طريق مؤلفين صاغوا بمصطلحات اليوم مشكلات أزمنة غابرة. ولكن ما كشفوا عنه من اهتمام عام مشترك للجنس البشري منذ أصوله الولى التي نعرفها ليس بالقليل: إنه رفض تركيم مستمر للسلطة قد يؤدي إلى تجريد المجتمع الوطني من استقلاله الذاتي.

ولكن السعي العارم لتحاشي كل انحراف سياسي للتفاوت الاجتماعي كان يواكبه منذ الأزل حرصٌ آخر: الحرص على أن يبقى مجتمع ما حيًّا بعد أن يقضي مؤسسوه نحبهم، وهذا طموح يتعارض مع الطموح الأول، لأنه يتطلب بناءً مؤسسيًّا يشجع على ظهور نُخَب تتكاثر بعد ذلك من تلقاء نفسها. إن الخيال والابتكارية وملكة التجريب التي أثبت الشرقيون القدماء أنهم في هذا التعامل الحساس مع التوازن المزعزع يملكون ناصيتها، كانت هي وحدها جديرة بأن يُشد إليها الرحال. ولقد اختبر الشرقيون القدماء كل الأساليب الممكنة، فعرفوا قبلنا بالتجربة فضائلها ورذائلها. وعلى عكس خلفائهم الإغريق والرومان لم يرموا شيئًا، بل حفظوا كل أدوات عصرهم، النافعة منها وغير الفعالة، في متحف خيالي واسع تعيد الحفائر في صبر تكوين السجل الذي يمكن أن يقوم كتابنا هذا منه مقام تخطيط أولي.

عندما أسفر فجر المجتمعات المركَّبة لم تكن الخلافات تُسوَّى بالأسلحة في الأيدي، بل بالتصويت باستخدام الأقدام. كان جزء من الجماعة يبرح دار الحضارة التي كان يعيش فيها حتى ذلك الحين ليؤسس دارًا أخرى، لكي لا يعاني سلطة جزء آخر من الجماعة أوفر حظًّا في اختيار طرقه التجارية أو مصنوعاته، أو أكثر امتدادًا في ذريته. ولم يكن

المكان غير موجود، ولم يكن هناك أدنى خوف من أن تزدحم المساحات الفسيحة بالسكان إلى الدرجة التي تتسبب همهمتهم في تكدير راحة الآلهة، أو راحة الجيران الذين كانوا حتى ذلك الحين هادئين كل الهدوء. وكان نهر النيل ونهر الفرات يعد حبات مسبحته من مدن وموانئ تنتظم في شبكة من مدن تتشبث بالمساواة فيما بينها تشبثًا عارمًا. في ذلك الزمان البعيد كان من الممكن بناء عاصمة في قلب مكان ليس به شيء، عاصمة لا تتحصن — كما هي الحال بالنسبة إلى مدينة ساتال حويوك Çatal Höyük الأناضولية — إلا بالجدران الخارجية للبيوت وقد ربطت بعضها في البعض على هيئة دائرة وكان الاتصال بينها يتم من فوق الأسطح. وكان الناس يموتون، ولكن موتهم لم يكن حدثًا جللًا، فكانوا يدفنون بحنان تحت مصطبة المطبخ، ويرقدون على هيئة الجنين وهو ما يرمز في وقت واحد إلى نهاية الدورة التي بدأت بميلادهم وإلى انجراحيتهم باعتبارهم بشرًا متساوين فيما بينهم في أقوى لحظتين من حياتهم: لحظة الميلاد ولحظة الممات.

وكانت الاختلافات الاجتماعية موجودة، ولكن الناس كانوا يتظاهرون بأنهم لا يولونها انتباهًا. كان الفلاحون المقتدرون والتجار يحرصون في الجبانات المصرية في أن يحيطوا جثثهم بجرار ملئت بآخر محصول، وبالزيت والخمور والدهانات، شاهدة على ما حققوا من نجاح في الزراعة أو التجارة، كلفهم تضحيات لا يجرؤ الإنسان على تصورها عندما يعرف اليوم — أي بعد خمسة آلاف سنة — كم كانت الرحلات محفوفة بالمشاق والمجازفات. وهكذا كانت العلامات القيمة الدالة على حياة كانت مستمرة في الحركة تتحول إلى مخزون عقيم لا لشيء إلا صالح الميت أو قرينه. وشيئًا فشيئًا أحس الناس بما يغريهم بأن يستعرضوا في الجبانة عدم اكتراثهم بالعالم الذي تركوه، أو على العكس أن يسخروا من الأقارب الذين أصابهم الملل من طول الانتظار سخريتهم من المنافسين الذين ارتاحوا نتيجة لوفاتهم فسحبوا من الدورة الاقتصادية كمية هائلة من المنتجات الغالية. وكان العجائز التافهون يتسلون باستعراض قوتهم، وهكذا ضمت تلك الجبانات أول تحد في التاريخ من نوع «أتحداك أن تفعل المثل» وما يعرف باسم «البوتلاتش» potlatch، وهو بوتلاتش ساكن، ومزايدات بين موتى. أما أشد الناس فقرًا فقد اخترعوا حيلة تسمح لورثتهم بأن يرفعوا رءوسهم بين الناس: فهذه هي الجرار ملئت بالطين ومن فوقه طبقة رقيقة من المنتجات القيمة الخلابة، وكانوا يتظاهرون بأنهم يصدقون حتى لا يفقد معسكر المعدمين ماء وجهه.

أما في بلاد الرافدين فيبدو على العكس أن الأفكار النازعة نزعة المساواة كانت منتشرة إلى الحد الذي جعل أول إجراءات اختيار القادة السياسيين تتم على أسلوب

القرعة. فقد اختير آلهة الصف الأول — أولئك الذين كرسوا أنفسهم في التكوين السومري للسياسة — وكذلك الملوك الأُوَل بين أترابهم طبقًا لأسلوب القرعة. فلما أصبحوا هكذا أول محترفين سياسيين كانوا في كل عام يحددون مصائر البشر والأشياء، ويتفكرون المستقبل، ويخططون للزمان القادم. وكانت مناقشاتهم تنتهي بإجماع ظاهري، يتجاوز كل ضرورة تفرضها نزعة المساواة، ولكن أولئك الذين لم تظهر آراؤهم على آراء الآخَرين كانوا يظلون على اليقظة مقيمين. وإذا ما تبين أن القرار الجماعي جانبه الصواب، كان المنتمون إلى الأقلية يخرجون على تحفظهم.

كان الشرقيون القدماء يستلهمون على سجيتهم ديمقراطية سماوية، ويوازنون هذه الفجوة بين المثل الأعلى الأخلاقي وبين الواقع التاريخي، ويولون قطعية العدل الاجتماعي اهتمامًا خاصًّا جدًّا. ولعلهم اكتشفوا قبلنا الدولة الحامية État protecteur الرامية إلى نفس الهدف وهو: مقايضة سلطة البعض بأمن الكافة.

## (١) ديمقراطية العالم الآخر

ليست مفاهيم السياسة الرافدينية أو المصرية ببعيدة عن مبادئنا الحديثة إلى الدرجة التي قد يتصورها البعض. كان على كل مشارك في المناقشات، في الشرق القديم، أن يرضى بالإحباط الناجم عن حل وسط يقرره رئيس صمم على الحصول عليه. والمسار السياسي للمشتغل بالسياسة يعتمد على القدرة على عدم المبالغة في الجري وراء المنفعة الخاصة، أو إذا قلبنا العبارة: القدرة على عدم تبديد الطاقة في خدمة قضايا خاسرة. والشخصية المحترفة تتحكم دائمًا في عدم رضائها الشخصي من أجل الدفاع عن قاعدة اللعبة التي تمنع الغالب من أن يفتك بالمغلوب. وفي المقابل يكون على المغلوب أن يعرف كيف يلزم التحفظ: وعلى عكس مثلنا العليا الديمقراطية (الأوروبية) كان ممثلو الأقلية في الشرق القديم لا يتمنون أكثر من أن تُعَدُّ أصواتُهم في الاقتراع على النحو الذي يتم في تلك الدائرة الانتخابية الأمريكية التي لا يُذكر في إعلان النتائج فيها إلا الغالب فقط، دون أن تضاف معلومات عن عدد الأصوات أو النسبة المئوية التي حصل عليها المغلوب حرصًا على عدم إهانته. وهنا نجد بلا شك أحد الفروق الرئيسية بينها وبين ديمقراطيتنا: فليست ديمقراطيتنا نظام الانتخاب، كما أنها ليست نظام الأغلبية — ولقد رأينا أن المنظومات السياسية الشرقية كثيرًا ما عرفت نظام الانتخاب، وأنها عرفت أحيانًا نظام الأغلبية — وإنما ديمقراطيتنا هي النظام الذي يعد فيه المغلوبون الأصوات التي حصلوا عليها.

وقد نجد من بين المغلوبين الخالدين من يطالبون، حتى لدينا، بأن يسمح لهم بأن يعدُّوا الأصوات التي أعطيت لهم على الرغم من أنهم يوقنون بأن قضيتهم لا أمل فيها. وإنما يرجع صبرهم يقينًا إلى التمييز الذين يرجون إقامته بين عالمنا الدنيوي وبين الحياة في العالم الآخر. وفي مكان توَهُّمٍ وسيطي تمامًا لوحدة تؤلف بين المدينة الدنيوية والمدينة السماوية، وتضع الحداثة مجتمعًا مدنيًّا اقتطع من مجتمع الآلهة. كان الشرقيون القدماء، هم أيضًا، يميزون بوضوح العالمَيْن يربطهم حبل خفي بين الدائرتين المتماثلتين، دائرة الدنيا ودائرة الآخرة. ولكنهم كانوا يجعلون من المدينة السماوية المقابل المحسَّن لمدينة دولة اتصلت فيها أسباب الحياة. وكانوا يتصورون كل محاولة لدمج الدائرتين على أنها امتهان للقدسية، لا يستثنون إلا الزيجوراتو zigguratu الرافديني[١] أو الهرم المصري اللذين اعتبرا المعبرين الوحيدين المصرح بهما إلى العالم الأعلى، فهما عبارة عن درجات سلم تلم بالعالم العلوي عن بعد أكثر من كونهما أبراج بابل وقحة تريد أن تبلغه.

وكانت التعددية تبدأ بقبول صاغر بتعددية الحقائق، يفتح الطريق أمام النقد والتسامح. ونحن لم نعثر في أية مناقشة من المناقشات التي وصلت أصداؤها إلينا، على «حقيقة» دينية (حقيقة واحدة)، كذلك لم نعثر على حزب ديني واحد. فلم يكن الشرقيون القدماء يتناقشون من أجل أن يتمتعوا بصون نظام أخلاقي أو إصلاحه، بل كانوا يتناقشون من أجل أن يحلوا مشكلات عملية. ولهذا لم يكن لديهم سبب يدفعهم إلى فرض حدود على المناقشة النقضية لاختزال مروحة[٢] الآراء القابلة للتعبير أو عدد أولئك الذين كان يمكنهم أن يدلوا بدلوهم معبرين عن آرائهم.

كان الحرص على الفعالية يغلب كل اعتبار آخر، وتم التوصل إلى آليات نموذجية في وقت جد مبكر. في مصر القديمة كان الموظفون يعينون بالاختيار، يختارهم «المصطفون» الذين اصطفاهم الرب، ولا ينتخبهم «ناخبون» ليكونوا وكلاء عندهم. وبدلًا من أن يميزهم أتراهم في قلب جماعتهم الأصلية، كان رؤساؤهم في جماعتهم الجديدة التي استقبلتهم هم الذين يرفعونهم مكانًا عليًّا. وبدلًا من خلق تفاوت مع أبناء الشعب الذين خرج منهم الموظفون العموميون، كان القرار يصدر بمساواتهم بالمسئولين السياسيين الذين دخلوا

---

[١] الـ «زيجوراتو» zigguratu — بالفرنسية ziggourat — في الحضارة البابلية القديمة معبد على هيئة بناء هرمي مدرج من فوقه مقصورة قدسية لرصد النجوم. (المترجم)

[٢] = تشكيلة. (المترجم)

لتوِّهم في زمرتهم. كان كل واحد من «المنتخِبين» يدافع فكرة معينة عن العدل والنفع العام. وكان هؤلاء «المنتخَبون» — مثلهم مثل المنتخبين عندنا — يجسمون «تمثيلًا» للشعب الذي جاءوا منه، إما بمعنى أنهم كانوا مفوضين من الشعب (على اعتبار أنهم رؤساء سلالة أو جماعات عرقية) وإما بمعنى أنهم لعبوا دور الممثلين الدراميين (كان تنوعهم يعكس فروق التمييز الاجتماعي القائمة التي كانوا يضفون عليها التماسك على المسرح العام). وكان واضحًا منذ فجر الحضارة أن التفويضات المعطاة إلى ممثلي المجموعات الحاضرة لا يفصلهم عن جماعتهم التي يمارسون معها العديد من المبادلات الأخرى. ولم تُختزل مهمتهم إلى التخصص الذي أتيح لهم لأنهم كانوا في داخل شبكة من المعاملات المتعددة مع أولئك الذين عينوهم. والسياسة يقينًا شأن المحترفين، ولكن السياسيين أيضًا كائنات اجتماعية ترتبط بأشباهها من وجهات نظر مختلفة وهو ما وصل إلى حد امتلاك مفوضيهم وسائل ضغط من خارج السياسة. وما كان الناس على الأرجح قبل أربعة آلاف سنة يدهشون إذ يتبينون شأنهم شأن أرباب السياسة اليوم أن التصويت ليس ثمرة قرار فردي جرى وزنه على نحو ناضج بل هو الدلالة على انتماء اجتماعي، وهو اللحظة الرمزية emblématique لإعلان ولاء المصوت لمجموعة بعينها والهوية التي تمنحها.

وقياسًا على مفهوم التمثيل هذا فإن الديمقراطية لا تُعتبر حكومةً للشعب بكامله يتولاها ممثلوه المنتخبون، بل تُعتبر ائتلافًا لكل فئات الشعب الذي تقوم أرفع شخصياته بحكم نفسها بنفسها. وكما كانت الحال في بعض الجمهوريات الإيطالية في الفترة من القرن الثاني عشر الميلادي إلى القرن الخامس عشر، نجد مبدأ الأغلبية في الشرق يختلط أحيانًا بالتزامٍ بمراعاة التناسبية proportionnalité التي تحمي الأكثر قوة والأكثر تواضعًا من كل استبداد حسابي. وهم يفهمون العُصَب السياسية les factions politiques على أنها بيوت يتبنى أعضاؤها لغة تناسب العائلات للتعبير عن علاقاتها الاجتماعية ومراكزها العامة. وكان رؤساء العُصْبَة في أغلب الأحيان شيوخًا أو نساءً ذوات بأس وكان منصبهم ينتقل مبدئيًّا إلى الأبناء، أو إذا أردنا الواقع كان أعضاء المجلس يعينون الأعضاء الجدد بطريقة اختيار زملاء cooptation حتى لو كان كل واحد يتظاهر بأنه يؤمن بأن التعيين جاء ثمرة الإرادة الشعبية أو المنة الإلهية.

وخلافًا للإغريق لم يكن الشرقيون القدماء وقد تسلحوا بحق النقض الفيتو بحاجة إلى أن يكون كل واحد على التعاقب الدائم حاكمًا ومحكومًا. ويمكننا أن نفترض أن الأثينيين كانوا يعتقدون في ضرورة هذا التعاقب حتى لا يشعر أحدٌ يومًا ما بما يغريه باستغلال سلطته عن علم منه بأنه سيشقى من معاناة نتائج استغلال السلطة عندما تدق

ساعة الانتقام عند مواطن أنزل به عن غير تدبر ما أثار حفيظته. وربما رأى الشرقيون القدماء أنهم حققوا النتيجة نفسها بوسائل أخرى، فجعلوا للآلهة سلطة القضاء على المستبدين، وللبشر سلطة نقض القرارات الظالمة أو تخريب المشروعات المزدهرة.

كان الرافدينيون والمصريون بالفعل يرون أن حق طلب إعادة النظر في قرارات عامة حق مشروع. عندما كانت مجالس الشيوخ في بلاد الرافدين تعجز عن التوصل إلى قرار كانت تطرح الأمر على مجلس أوسع من المواطنين، وكان من الممكن أن يعترف المجلس الموسع بفشله، وتقبل في هذه الحالة باجتماع الأهالي العاديين الذين يُخشى دائمًا من أن ينقلبوا إلى التمرد، وتلك إشارة دالة على مناقشة غير شعبية شاهدة على حدود السيادة الشعبية. كان خوف المسئولين المعينين من أن يشجبهم أولئك الذين وثقوا في قدرتهم على حل الأمور البالغة التعقيد، يقودهم حتمًا إلى تقويم أنفسهم للنهوض بطائفة أخرى من مسئولياتهم. أما إذا اعترفت المجالس العادية في مصر بأنها عاجزة عن حسم مشكلة ما، فقد كانت السلطة تنتقل إلى مجالس أعلى ثم إلى دوائر استئناف أو دوائر تحكيم كانت المعية المباشرة لفرعون تمثل الملاذ النهائي فيها. وهكذا كانت إجراءات الإقرار بالعجز تسير في وادي النيل على عكس سيرها في وادي الرافدين (في وادي الرافدين من فوق إلى تحت، وفي وادي النيل من تحت إلى فوق) ولكن مع حرص واحد في الحالتين، هو الحرص على الشرعية، حرص عام جماعي على عدم الاستيلاء على السلطة وبالتالي التحمل منفردًا بكل التبعات. هذا كان القَفل النسبي للتفويض في الصلاحيات السياسية يوازنه فتح عمليات تحكيم: في كل مرحلة من الإجراءات كان من الممكن أن يشكك مشاركون جدد في القرارات التي يكون أعضاء المجلس السابق اتخذوها. وهذه الميزة — أو المَثْلبة — نجد شواهد عليها في بعض مناطق الشرق الأوسط المعاصر حيث لا تتم مفاوضات إلى نهايتها دون أن يتعرض المفاوضون لخطر الشجب من قِبَل أطراف لم يخطروا لهم على بال.

وعلى الرغم من كل هذه الاحتياطات، فقد كان فشل الإجراءات العادية دائمًا ممكنًا. كانت ظروف استثنائية تبرر أحيانًا منح سلطات خاصة تحت شروط قانونية. والاحتياطات المتخذة في مصر وفي بلاد الرافدين من أجل سد الطريق على من تسول لهم نفوسهم الاستيلاء على السلطة لها معناها في الدلالة على هذه الحالة الذهنية النفسية. ومهما كانت الأمور من الإلحاح، فقد كان المناقشون الرافدينيون أو المصريون يفرضون على أنفسهم احترام شكليات العمل الديمقراطي العادي، بل كانوا في بعض الأحيان يضيفون اختبارات تهدف إلى استشفاف نوايا أولئك الذين كانوا يميزونهم من ناحية المبدأ مؤقتًا. وكانوا يؤخرون، على قدر ما تسمح به سلطتهم، تسليمهم أدوات الحكم

الملكية التي كانوا يحفظونها (ملفات سرية أو قوة ضاربة). وكانوا يَمنحون اختصاصات دقيقة ومحددة للحكومات العادية التي كانوا يعتمدونها عندما كانت الأوضاع تعود إلى أحوالها العادية. وفي نفس الوقت الذي كانوا فيه يقننون الاستثناءات من معايير أيلولة السلطة، كانوا يقررون تعديات أخرى على الإجراءات التي تخص المواطنين العاديين. على الفور كان التفكير في الاستثناء يواكب التفكير في القاعدة بغية حماية القاعدة من نتائج نكراء تنجم عن السعي المثالي المفرط إلى الطهارة الديمقراطية.

كل هذه تعلق بما يمكن أن نسميه «الديمقراطية» السماوية للتدليل على أمرين: مثل أعلى للتعددية لا سبيل إلى بلوغه وإن بقي الأمل رغم ذلك في الاقتراب منه على هذه الأرض، وعلى مفهوم للسياسة من حيث هي نشاط دستوري تأسيسي للإنسانية يعلو على كل الأنشطة الأخرى. ونحن نرى كم تستأثر بأقدم أوصاف النظام الاجتماعي في المكان الذي تحتله في الميثات التأسيسية ذاتها. ونصوص قصص التكوين الرافدينية والمصرية تحلل سلفًا مشكلات التفويض والنقض والانتخاب السياسية الجوهرية. وقد تناولتها بعد ذلك بروح تركيب مذهل إيقوناتٌ أضفت على وجودنا على هذا الكوكب معنًى مبينةً قَدَرَنا، ألا وهو: أن ننظم العالَم بالاقتصاد وبالقوة العامة.

وأقدم صورة نعرفها لفرعون تضم على نحو تركيب ثلاث علامات تأسيسية للنظام السياسي: أولًا: زهرة ترمز إلى الزراعة المستقرة والتموين الوفير من الأراضي السوداء؛ ثانيًا: عقربًا يدل في وقت واحد على الصحراء وعلى حراسة الحدود؛ ثالثًا: التاج القُمعي الأبيض متجهًا نحو السماء التي تأتي منها الطاقة، وقد ثبت على جبهة ملك قدماه على الأرض. وغطاء رأس الملك مؤسلب كأنه يقوم مقام علامة غيبية سابقة على الهيروغليفية، قريبة الشبه من حرف A «ليس من السهل تفسيره.»[3] ويبدو أنه مكون من عصوين، إحداهما مستقيمة، والأخرى محدبة، ملتصقتين عند القمة، ويثبت الشكل في مجموعه قضيب عرضي. كانت هذه العلامة في عصر الأسرات الأولى تنطق «مير» mer (نجدها على لوح الملكة «مير يت نيت» Mer-yet-nit، وعلى لوحة أبيدوس، وكذلك على أختام جرار[4] وعلى اللويحة الليبية حيث تمتطي هذه العلامة سور كل مدينة غزاها نارمر، إلا إذا كانت مدنًا جديدة أنشأها؟ ويبدو أن هذه العلامة الهيروغليفية ترمز إلى السيطرة على الأرض،

[3] انظر ص٢٦٩ و٢٧٠ من كتاب: Ann M. roth, 1985.

[4] انظر ص٦٥ و١٩٤ من كتاب: Emery, 1961؛ وانظر ص٧٤٣–٧٤٤ من كتاب: Kahl, 1994.

وعلى تقسيمها بتحديد مساحي، واستغلالها، حيث استطاع البعض أن يرى فيها صورة زاوية المهندس[٥] أو صورة مضرب الحصاد.[٦] وأقدم تمثيل تصويري مصري للألوهية وصل إلينا هو سارية عليها راية، وكانت السارية ترسم أحيانًا كأنها صارٍ لُفَّ رأسه بلفائف أو حُلي بكسوة تخفق في الريح. نجد هذه الصورة أولًا على فخاريات نفعية أو دنيوية من عصر ما قبل الأسرات، ثم على لوحات من العاج مرتبطة بأسلحة الربة نايت Neith (درع وسهمان متداخلان) قبل أن تصبح قاصرة على الملوك والآلهة مشيرة من بعيد إلى وجودهم بينما تحجب الجدران المحيطة الأنظار الجريئة عنهم. وفي الحالتين جميعًا نجد علامة شعبية مقتبسة من الحياة اليومية تفرض نفسها كأنها استعراض للسلطة.[٧] أولئك الذين يقبضون عليها يتدخلون بين الذات والآخر، بين الدنيا والآخرة، إنهم يتولون الوساطة بين الدنيوية والقدسية، بين الشهادة والغيب. المعزقة التي تقلب التربة (أو خطاف صيد السمك الذي يغوص في الماء) تُضاد الراية المتجهة نحو السماء) ولكن العلامتين تتكاملان أفضل تكامل لأنهما ترمزان إلى وجهي فرعون، الرجل السياسي الفائق أو أقنوم الآلهة، عامل/فلاح، أو كاهن/جندي، أو مدبر موارد مادية أو الكلمات الطيبات.

على هذه الشقفة العتيقة يصارع فرعون عدوه ويظل يصارعه إلى اللحظة التي يطلب هذا فيها العفو. وفرعون لا تحميه إلا صدرية بسيطة من الجلد، ولا يحمل على جبهته إلا أفعى الكوبرا الشمالية. أما السلاح الذي يطوحه بحركة دائرية جميلة فهو سلاح من الجنوب، وهو في وقت واحد سوط للبهائم وعصا دس البذور في التربة، وعصا مروحة وصلوجان «أُواس» ouas. وثمة صورة مطابقة ترمز إلى السلطة العاملة على

[٥] انظر ص٢٢ وما بعدها من كتاب: Menu, 1998 حيث يرى مينو Menu فيها الخطوة الحذرة التي يخطوها أبو قردان، ثم التي يخطوها فرعون وهو يفتش سيرًا على الأقدام على أرضه. ولكن هذا الرمز بدا في عصور تالية على هيئة نباتية لا حيوانية (على سبيل المثال في إفريز دائري محدب على مقبرة حورمحب حيث تظهر أربطة واضحة على فرعي الـ A وساقه).

[٦] انظر كتاب: Kemp, 1977.

[٧] انظر ص٢٩ و٣٧ من كتاب: Baines, 1991 («الصواري تنتمي إلى المعجم البصري للاستبعاد») وانظر كذلك ص٤٥ في الكتاب نفسه. كانت الصواري في الأصل تُرسم بالراية أو باللفائف موجهة من اليسار إلى اليمين، ثم عُكست الراية عندما اتخذت هذه العناصر معنًى إلهيًّا أو ملكيًّا.



شكل ١: السلطة أصلًا تقوم على إخضاع الأهل قبل أن تقوم على محاربة الأعداء.

استقرار الرُّحَّل وتوحيد البلاد وحماية الأهالي من البدو الرُّحَّل (يبدو رأس الشخص المغلوب بدويًّا).

في الدولة الحديثة اتخذ هذا الرسم التلميحي شكلًا جديدًا: الملك يوزع مكافآت على المخلصين له، الملك يفتك بأعدائه.[٨] ونجد هذه المادة في نصوص أدبية عديدة. في فقرة من «إعلان أبيدوس» الذي يعود إلى رمسيس الثاني، نجد أباه سيتي الأول يقدمه على النحو

[٨] انظر كتاب: Schulman, 1988، ويبالغ شولمان فيتكلم عن المكافأة العامة والإعدام الاحتفالي (انظر نقد هذا الرأي عند سيلفا: Joachim Sliwa: CdE, 1993, p. 109–110). من قبل، في زمن الدولة القديمة، كان نشيد سيزوستريس الثالث يربط «رخاء القطر وأمنه بتوسعه» (Derchain, 1987, p. 26).

التالي خلفًا له: «سيدير هذا القطر. سيرعى الحدود. سيهتم بالشعب.»[٩] أما رمسيس الثالث فلم يأمر ببناء مدينة هابو ليقيم فيها عندما ينزل طيبة، وإنما ليستخدمها بعد موته قصرًا جنائزيًّا، حيث تنفذ الـ «كا» ka الخاصة به إلى قاعة العرش من خلال باب زائف لتشارك في اللقاءات، وحيث وُضع تمثاله، أمام شرفة الظهور ليلاحظ المواكب.[١٠]

في بلاد الرافدين يفخر سيناشيريب Sénachérib هو الآخر على لوح بأنه حقق «الفتك بأعدائه، ورخاء محاصيل آشور، ورضاء الرب آشور Assur». وآشوربانيبال Assurbanipal يأمر بأن يصوَّر في كالاح Calah قريبًا من نخلة هي رمز شجرة الحياة التي يبدو أنه أغدق عليها عنايته، وهو يتخذ نفس الوضع الذي اتخذه آشورناسيربال Assurnasirpal في مواجهة رب الحرب.[١١] ويمكننا أن نستخرج من هذا بيانًا سياسيًّا أساسيًّا، القابضون على زمام السلطة بما هم مدبرون وحماة ومخططون[١٢] يجتهدون

---

[٩] انظر Kitchen, Ramesside Inscriptions, 327, 11–328, 3 أورد النص فالبيل: Valbelle, 1998. في أبو سمبل رع بنفسه هو الذي يمسك الصولجان «أُواس» ouas (القوة) بيد ويمسك ريشة «معات» Ma'ât (العدل) بالأخرى (Valbelle, 1998, p. 294).

[١٠] انظر كتاب: Stadelmann, 1996, p. 22 شتادلمان يشك في أن يكون رمسيس الثالث قد استخدم هذا البناء في أي وقت: فلم تتم منه إلا قاعات الاحتفالات، أما الحجرات الأخرى، باستثناء الحمام الملكي الملاصق لقاعة العرش (انظر كتاب: Grandet, 1993) فلم تزود بمنظومة صرف، وليس هناك أثر لمطابخ. في أثناء حياة فرعون كانت أسرته بلا شك تسكن في الأبراج التي كان الناس إلى يومنا هذا يعتبرونها تحصينات، وكان برج منها للملك وبلاطه وحرسه الخاص؛ وكان البرج الثاني للملكة وحاشيتها (Stadelmann, 1996, p. 29).

[١١] انظر D.D. Luckenbill, The Annals of Sennacherib, OIP, 1924، يستشهد به: Garelli, Lemaire, 1997, p. 128؛ وانظر كتاب: Albenda, 1994.

[١٢] هناك أمثلة من المصورات تؤكد ثبات هذا الثالوث. وتبين نصوص الدولة القديمة هي أيضًا الملك (النحلة والبوصة) وقد وهب «الحياة» (المفتاح) و«القوة» (الصولجان «أُواس» ouas، عصا مقبضها على مستوى العينين وتقوم على رجْلين) ووهب الصحة الغامرة (من حيث هو كائن بشري الزمن ملك يمينه)؛ انظر كتاب: Lauer, Leclant, 1972 (fig. 15 a, bloc 1, p. 60 et fig 34, bloc 19, p. 72)؛ وانظر كتاب Labrousse, Mauss, 1990, p. 49 (على العمود الغربي من البوابة الجنوبية لمعبد أُوناس نرى صولجانيْن أُواس ouas يفصلان السماء عن الأرض ويحددان حدود مكان وردت به ثمانية أسماء للملك). وهناك تفسير آخر يرمي إلى التشديد على الأصل الرعوي لعصا المروحة والحربة اللتين استخدمتا فيما بعد رمزين للملكية.

في أن يجدوا الطريق العادل بين اتجاهات وإغراءات مضادة. ولما كانوا في أغلب الأحيان مستنيرين، على الرغم من ترددهم الدائم، فإنهم يتناقشون بلا هوادة حول الأهداف المنشودة: ويوكل إليهم رعاياهم اليقظون هذه المهام الملكية المتخصصة التي يؤدي حسن النهوض بها إلى نجاح كل المشاريع الاجتماعية.

## (٢) العدالة في الدنيا

يقاس النجاح في السياسة بسيادة العدل أو المساواة الاجتماعية كما يقاس بسيادة الانتخاب أو المساواة القضائية. كيف استطاعت الشعوب القديمة أن تؤلف بين التضامن وبين إسراف بيِّن في الأموال تنفق على أعمال لا تنتج شيئًا وعلى أوقاف جنائزية؟ وفكرة الاستبداد الشرقي وما يُلحق به من طغاة مياهيين، وإقطاعيين، واستعباديين، فكرة تفسد علينا رؤيتنا لهذه النقطة ولغيرها من النقاط. فلا نرى فيها إلا اقتصادًا موجهًا لصالح سيد. وأسوأ شيء هو أنه يلوح لنا من المحال أن تفلت مجتمعات عتيقة منه: والاقتصادات القديمة كانت تبدو بدون تدبير مركزي محكومًا عليها بالقحط. إلا أن أعمال الري الكبيرة أدى في أغلب الأحيان إلى تخريب توازن بيئي قائم على الإسراف. وقلة الإنتاج، والاكتناز، والنفقات الباهظة أو غطاء اجتماعي ظاهره الإفراط — مع حفظ هامش مناورة — توفر وسائل اتقاء ضرر أكبر ألا وهو الضرر الذي ينجم عن اصطدام كم من الموارد يجري استغلالها على نحو مفرط الترشيد بحدثٍ اجتماعي أو مناخي مباغت. ونحن نعرف اليوم مدى انجراحية المجتمعات والشركات حيال سياسة «الحد الأدنى من الاحتياطيات». هكذا كانت الحال أيضًا قبل خمسة آلاف سنة.

ونحن في المقابل نشعر بما يغرينا بالاعتقاد في أن المشتغلين بالاقتصاد في حالة الزراعة البعلية[١٣] يرفضون كل الرفض أي تفويض في اختصاصهم. ولما لم تتكن هناك ضرائب يطالبهم بها مجلس شيوخ، أو قبيلة، أو قرية أو حكومة، فإن منتجي الثروة لا ينتظرون من هذه المؤسسات رفيعة القدر تحسينًا عامًّا لظروف الحياة. ويفضل كل واحد أن يتفاوض لحسابه الخاص للحصول على مردود عادل لاستثماراته السياسية على هيئة معاونات ينالها حزب. والحق أن الإنسان يأمل في أن يقلل من إنفاق موارده المالية

[١٣] الزراعة التي لا تعتمد على الري. (المترجم)

ما دام يعتقد أنه سيحقق مأربه بتنازلات رمزية. وإذا كان الإنسان يراقبه مَنْ هو أقل منه قوةً أو ثروةً، فإن الاستثمارات التي تتخذ شكل التودد والتلطف تؤتي ثمارها بقدر النية الطيبة التي تعبر عنها.

وهكذا فمن الرشاد، في نظام يتهدده طغيان محتمل أو فوضى منظمة، أن ينتظر الناس عطايا يتم توزيعها تباعًا على مستحقين يُحَدَّدون بالاسم بدلًا من أن تكون عطايا جماعية يمكن أن يتمتع بها الأعداء أيضًا. ولكي يحمي الأكثر ثراءً أنفسهم ضد تقديم هذه العطايا التي يمكن أن تكون منتظمة أو استثنائية يجد هؤلاء ما يغريهم بالالتجاء إلى الأوقاف الخيرية ملتفين بمباركة إلهية حول قواعد الميراث المشاع والملكية الجماعية التي تقررت بدقة بغية مناهضة الغصب. وعلى الرغم من الثراء الذي يحققونه، والذي ليس حلالًا إلا في أقله، فإن روح التضامن المتأرجحة لدى المنتفعين تقوى عندما يوشك التحلل الاجتماعي على أن يتولد عن محاباةٍ مفرطة أو استبدادية مطبقة. والتضامن الاجتماعي حيال المعدمين — وإن كان لاعقلانيًّا على المستوى الفردي — هو المقابل الشرعي لاستغلال مركَّز للأرض والبشر، بل للنيل من حرية البشر أو محوها.

كانت تكلفة هذا الترتيب السياسي يحملها صناع الثروة الحقيقيون وهم يتأوهون، عن اقتناع بأنهم لا يستطيعون أن يصدِّروا إلى أي مكان العمالةَ غيرَ المؤهَلة، أي العمالة التي لا نفع فيها، والتي كانت تتولد على الأرجح عن نفس النجاح الذي يحققه نشاطهم الإنتاجي. ونحن نعلم علم اليقين أن أفضل العاملين المهمَلين هم الذين كانوا يبرحون الأرض؛ لأن طبيعة النشاط الاقتصادي كانت في جوهرها تجارية، وكانت المهارات المطلوبة من أجل الحياة في مكان آخر غير المدينة الأصلية مهارات نادرة. ومن هذا المنظور أيضًا يمكن أن نحفظ درس القدماء: على كل إنسان أن يعني بفقرائه وأن يعدهم بحياة أفضل غدًا وأن يمنحهم مكانًا في سياسة المدينة. والتزلفية الشعبية populisme بل والفاشية تولدان غالبًا في هذه التربة، إذا لم تعادلهما منظومة أريبة من الدوائر المتداخلة تتخذ في قلبها القرارات الجماعية دون المساس نتيجة لذلك فعالية المناقشات. قامت المنظومة التي جرى اختراعها في بلاد الرافدين وفي مصر في الزمان القديم على: معرفة كيف ننصت إلى الفقراء ونقنع الأغنياء بأن يولوهم انتباههم.

ثم إن الأغنياء لم يكونوا يستطيعون أن يشتروا كل شيء بمالهم. كانت العلاقة التي تبينوا قيامها في الزمان الأنتيكي الكلاسيكي (الإغريقي) بين الحذر الذي يثيره تركيم السلطة العامة من ناحية وبين الارتياب في تركيم الثروات الخاصة من ناحية ثانية، علاقة حقيقية وُجدت من قبل في الزمان الشرقي العتيق. كان الإنفاق الباذخ يجبر الكبراء

على ترك هذا العالم حاملين معهم أموالهم، وعلى إصلاح مفسدة القرابين الجنائزية من خلال الأوقاف الخيرية لكي يضمنوا لذريتهم ما يعيشون به، أو يعيدوا توزيع ثروتهم في حياتهم إلى حد أنهم لم يكونوا يحتفظون منها لأنفسهم إلا بما يتيح لهم سبل راحة لائقة. والترف أسلوب لاستعراض عدم الاكتراث بالتملك فالمالك يفتت رأس ماله في مشتروات ترفية كمالية (بعبارة أخرى: لا ضرورة لها، وبالتالي لا استخدام لها منذ اليوم التالي لشرائها بدافع الهوس الذي جعلها ممكنة). أما القيام عن رضا كامل بتحطيم أو اختلاس أشياء لا ثمن لها فليس من شأن الرعونة الشخصية ولا من شأن السفه الجماعي، وإنما هو فعل ينجم عن شعور بالتضامن مع من هم أقل حظًّا يؤكد أن الفاعل لم يضع نفسه على هامش المجتمع عندما جمع لنفسه ثروة.

ونحن نجد اليوم أن صغار القضاة والمحققين الذين يلبسون معاطف بالية ضد المطر، الذين لا يحفلون بالترقيات التي تُبعد الإنسان عن الساحة التي يدور فيها الصراع الحقيقي بين الخير والشر، يؤكدون لقراء أو لمشاهدي مغامراتهم أن الأموال التي يحصلها الإنسان بغير وجه حق لا تفيد أبدًا، وأن يد الرب العلماني الاجتماعي تضرب دائمًا محدثي النعمة والتجار الذين فقدوا في الطريق الصفات الناقدة الناقضة التي ارتفعوا بفضلها فوق الآخرين وهي: الحساب الدقيق أو الحذر، الصفاقة أو التواضع، الأنانية الجامحة أو مراعاة الآخرين. والثروة المركمة المكدسة يبدو أن مصيرها إلى البعثرة تحت ضربات التحقيقات القضائية أو المنازعات العائلية إذا لم تصطدم بالحدود المفروضة اجتماعيًّا على تركيمها، ألا وهي استحالة التقسيم. والمسلسلات البوليسية أو الملفات القضائية التأريخية لا تنطق إلا بحكمة أخلاقية واحدة نجدها مسجلة في أفكار الشرقيين القدماء: الثروة لا يمكن إلا أن تكون عابرة، مثلها مثل السلطة، لا تدوم أكثر ولا أقل منها. ويجب أن تفيد الثروة الجميع حتى لا ينال البعض فقط الحق في القيام عليها وتدبير شئونها.

ترسم لنا الدراسات العرقية الأثرية عن الواقع الشرقي لوحة مختلفة كل الاختلاف عن كتب التاريخ، بمعنى أنها تعرض علينا هذا الواقع الشرقي عرضًا مختلفًا. وإذا لم تكن هذه الدراسات تدعونا إلى أن نستنتج في الختام أن النظم السياسية المعروفة حتى اليوم، من أفريقيا الشمالية شمالي أسوان وآسيا الصغرى وصولًا إلى الجبال الساندة لسلسلة جبال زجروس، هي أمثلة للديمقراطيات، فإن ما تتيحه لنا لا يقل عن أنها تعطينا صورة أكثر حيوية عن المعتقدات السياسية الأكثر انتشارًا في المنطقة. ونحن منذ ذلك الحين متأكدون من أن التفسيرات المتداولة خاطئة على الأقل بالنسبة لبعض النقاط.

وأغلب الظن أن تلخيص النتائج الختامية لكتابي هذا لن يكون تَزَيُّدًا لا ضرورة له، آخذًا في اعتباري أن التلخيص الذي سأقوم به يتسم بسمة مؤقتة. وحرصًا مني على البساطة سأناقش على التوالي المكونات الثلاثة للنموذج الشرقي الذي بُني منذ الإغريق لكي أضعه من نموذجنا موضع النقيض، هذه المكونات الثلاثة هي: الاستبدادية despotisme — الكتلوية monolithisme — الإمبريالية impérialisme المنسوبة ظنًّا إلى الشرقيين القدامى. ولقد حاولت أن أبين أننا عندما نطرح عليها أسئلة جديدة نحصل على إجابات أخرى. فعندما تنصَبُّ أسئلتنا على الأشكال العادية للتنسيق أو على المبررات العقلانية للإجراءات المتخذة بدلًا من أن تنصَبَّ على طبيعة النظام السياسي وأسسه الروحية نجد: التعددية pluralisme — التمييز différenciation — الردع dissuasion … مع كل مفاهيم علم السياسة الحديث التي تصاحبها (مفاوضة، مناقشة، تبرير شرعي، إدارة إقليمية؛ التمييز بين الأرضي والسماوي، فصل السلطات، معارضة العام والخاص، تخصص الحِرَف السياسية، التحكم في العنف ثم احتكاره، حضارة العادات، تحالف دبلوماسي، إلخ.)

## أولًا

بادئ ذي بدء في شأن الاستبدادية despotisme: كانت الأيديولوجية الرسمية في الواقع شديدة النزوع إلى الوحدة والمركزية والتسلطية والتقديسية بقدر فرضها نفسها بصعوبة على ثقافات سياسية موطنية متأصلة[١٤] متباينة. وما الإعلانات الداخلية والعنتريات الخارجية الطنانة الرنانة إلا المقابل الدقيق لمقاومة قوية من قِبَل المعتقدات والأعراف والإجراءات السارية في اللحظة التي جرى فيها بناء الدولة. وما الشيء الذي يبدو لنا لصيقًا بالنظام الفرعوني أو الأكادي أو الآشوري لا ينفصل عنه بحال من الأحوال إلا ثمرة تصادم مستمر بين حكم ذاتي وزواج أقاربي ضعالي[١٥] وتقديس الأجداد من ناحية، ومن الناحية الأخرى بين إدارة المركزية، وزواج أباعدي اغترابي ودين الدولة. وهكذا تمزج كل الإجراءات السياسية مكونات «قَبَلية» وأسرية أو ناجمة أصلًا عن دول مدن، بمكونات

[١٤] indigènes.

[١٥] الضعالة = الزواج في داخل القبيلة أو العشيرة. (المترجم)

بيروقراطية وعسكرية وقضائية ملتحمة بالإمبراطوريات. وسواء كان الموضوع هو التمثيل أو التضامن أو الدفاع فإن المظاهر التي تشهد عليها تتسم بأنها مركبة، وينطبق نفس الكلام على التصويت والمناقشات، والطقوس والاحتفالات، والمراسم التي تتقرر بموجب العدالة الاجتماعية، والاتفاقيات ومبادئ الحرب، إلخ.

(أ) الاستبدادية نفسها هي بنية أيديولوجية أرادها ورثةُ النظم المتهالكة المحتضرة عندما حاولوا بدورهم إعادة تأسيس الدولة. فلما انتقلت إلى الخَلَف من قبيل سنيفرو، وخوفو، وتحتمس أو رمسيس من ناحية، أو جلجاميش وسارجون وحامُّورابي ونبوخذنصر[١٦] من الناحية الأخرى، أوحوا بها إلى خلفائهم البعيدين الذين زادوها تعظيمًا إما عن حساب مصلحة (أو عن ورع). فلما نسب الخلفاء إلى «أجدادهم القدامى» من السلطة أكثر بكثير مما كان لهم في أي وقت، انتهى الأمر بالمستجدين في السياسة إلى الإيمان بتماسك القدامى، حتى إنهم اعتبروا خطب مناسبات ألقاها هؤلاء بمثابة مذاهب كاملة مكتملة، وعظموا شأن توليفات من ثقافات سياسية مختلفة لتصبح أيديولوجيا رسمية. ونكاد نستطيع أن نؤكد أن صرامة المراسم، وتكرار الشعائر، والصياغة الرنانة للأسلوب الأدبي، وهوس العظمة الذي تملك القادة العسكريين ومشيِّدي الصروح (وتلك أمور سرعان ما اتخذها الأباطرة الرومان نماذج لهم) كل هذه الأمور كانت متناسبة مع حيوية الأعراف التعددية، المتمسكة بالموطن وبالمقومات القبلية، ولا تميز قط الشرق القديم عن الشرط الأوسط الحالي.

(ب) وهكذا فإن التشديد الذي قام به الحكام عن عجزٍ معرفي على المنابع اللاهوتية للشرعية لا ينبغي أن يسوقنا إلى اعتبار نظمهم نظمًا ثيوقراطية.[١٧] فإذا لم يكن الحاكم مرتبطًا برباط قرابة بالأسرة الحاكمة، أو إذا لم تتح له سيطرة كبيرة على الدولة، فإنه يستند إلى كهانات إلهية بدلًا من الاستناد إلى قوانين سابقيه، ويعتقد الحاكم في حماية إله واحد لا تكون الآلهة المحلية بالقياس إليه إلا ظواهر خاصة («أقانيم»)، ويزيد من سلطة الكهنة على حساب كبار الموظفين المدنيين. وها هم أناس من عامة المدنيين والعسكريين وأجانب مندمجون أو غير مندمجين، وحكام أقاليم ساخطون،

---

[١٦] تنطق: نابوخودونوصور.

[١٧] نظم حكم دينية، إلهية.

ونساء استثنائيات: يقومون بدور أبطال وبطلات سلسلة الأنساب المقدسة (زيجات الآلهة) والنقاش المذهبي (اللاهوت). ولكي تثبت هذه الشخصيات الطموحة أن صعودها غير المتوقع إلى العرش علامة على اختيار إلهي، تستند إلى الحجج الدينية. ولكنها لا مع هذا كله لا تحرم نفسها من إخفاء رجل السياسة في قلب المعابد الغامض، تلك المعابد التي تزايدت تصفية الساعين إلى الوصول إليها لأن سلطة الإكليريكيين تناقصت شرعيتها.[١٨] واختراع التثليث وسر القربان المقدس في مصر، وفكرة الخطيئة الأصلية، والاستناد المتزايد على العلوية الربانية، وعلى الأنبياء والحَبَل بلا دنس، كل هذه جاءت جزئيًّا ثمرة مثل هذه المزايدات.[١٩]

(ج) على الرغم من أن دخول أماكن العبادة كان في أغلب الأحيان قاصرًا على الإكليريكيين، فليس من الصواب أن نستنتج وجود احتكار للدين. فليس من شك في أن جماعة المؤمنين المصريين أو الرافدينيين كانت تركن إلى المَلِك الدنيوي للحفاظ على الانسجام السماوي بدلًا من أن تقوم هي نفسها بهذه الوظيفة. وعالِم السياسة صامويل فينر samuel Finer يفكر هنا في معيار تحديدي بين اليهود القدماء والشرقيين القدماء الآخرين: والرأي عنده أن الشرقيين القدماء لم يكن لديهم قَبَّالة kabbale ولا إكليزيا ekklesia ولا كنيست kneisseth ولا كنيسة église؛ ومن أجل نيل العفو الإلهي كانوا يؤدون طقوسًا بدلًا من أن يضعوا ثقتهم في التقوى الشخصية.[٢٠] وهذه الأطروحة تقف عند حدود لا تجاوزها: فلم يغب الورع الشعبي قط عن الأعياد الدينية، وكانت هناك مقصورات خصصت للعبادة هيئت على طول الأسوار المحيطة بالمعابد لكي يستطيع كل

---

[١٨] انظر ص٤٣ من كتاب: Grandet, 1993: استنطق رمسيس الرابع والده رمسيس الثالث، فذكر رمسيس الثالث أباه سيتنخت Sethnakt (الذي كان قائدًا عسكريًّا من عامة الناس وأسس الأسرة العشرين) مدعيًا أن الآلهة اختارته «من بين ملايين البشر» بناءً على كفاءاته لا بناءً على أصله ونسبه. أما مؤسس الأسرة التاسعة عشرة، رمسيس الأول، فكان وزيرًا في عصر الفرعون السابق، وقد أصبح مثل أمينمحات Aménemhat أول ملوك الأسرة الثانية عشرة بعد أن خدم آخر ملوك الأسرة الحادية عشرة مونتوحوتب الرابع Montouhotep IV (انظر ص٢٨٦ من كتاب: Valbelle, 1998).

[١٩] انظر ص١١٤ و٢٦٦ و٢٧٠ من كتاب: Grandet, 1993؛ وانظر ص٥٠–٥١ من كتاب: Valbelle, 1998؛ ويُرجع فالبيل إلى التنافس السياسي بين تحتمس الثالث وحتشيبسوت المزايدة الدينية التي يقدم عصراهما أول أمثلة عليها (انظر Valbelle, 1998, p. 286).

[٢٠] انظر كتاب: Samuel Finer, 1997.

إنسان أن يلم بها، وسرعان ما مارس الناس الصلاة الفردية، ثم ألغيت شيئًا فشيئًا الامتيازات الدينية القائمة منذ الأصول القديمة. وقد أدخلت مرحلة أخناتون على نحو دائم علاقة أكثر شخصية بين المؤمنين وربهم يقوم منها النشيد العابر إلى آتون مقام النموذج.[٢١] وإبان حكم الرعامسة كان عمال المقابر تضمهم جماعة طقوسية يقود رجالُها دوريًّا على التوالي المواكبَ التي كانت النساء تشارك فيها؛ وكان للمسافرين مصليات على مشارف الصحارى يمكنهم أن يعتكفوا فيها وأن يتوجهوا بالدعاء إلى حاميهم المقدس.[٢٢] ازدهر تقديس الأجداد القدامى، كما ازدهرت المعتقدات الفردية، ورحلات الحج المحلية، ممهدةً الطريق لهوجات الوجد الجماعية في مصر السفلى، وفي الفترة الكلدانية ببابل، وفي بدايات المسيحية. ونجد الأشخاص البسطاء — الذين لا يحسون بشيء نحو الديانة الرسمية ونحو تباعد الوجود الإلهي تدريجيًّا على مر العصور — يستمرون في تمجيد أقاربهم، ورب أو ربة (وربما كانا على هيئة تثير الضحك) «بلدهم» الأصلي، وتمجيد شخصيات تبدو لهم حياتهم حافلة بالموعظة. وابتُدعت خصوصًا لإشباع رغباتهم: مقصوراتٌ، ومصليات، وأجران ماء مبارك، ومسارات الحجيج، وأعياد على التقويم، وجنازات عائلية، بل وفصول مجتثة من تاريخ مقدس تصور مشاهد تدور حول فقراء مطحونين وملائكة حُفَّاظ شخصيين.[٢٣]

(د) لا ترتبط مركزية السلطة إلا نادرًا بأشغال الري الكبيرة. في المنطقة السفلى من الرافدين بدأت المنشآت المائية إبان فترات التعددية السياسية، ونحن ندين على نحو

[٢١] انظر ص٤٠٢ من كتاب:Grimal, 1988 وانظر كتاب: Grandet, 1995.

[٢٢] انظر ص٢٥١ من كتاب: Grandet, 1993 (كان لبتاح صنم يحظ بشعائر تقديس شعبية في مدينة هابو، معبد رمسيس الثالث الجنائزي) ونرجع إلى ص٢٦٦ (إبان الاحتفال بسوكار Sokar كان الناس يحملون حول الرقبة عقدًا من البصل قبل أن يضعوا باقات من البصل على مقابر أقاربهم) ونرجع إلى ص٢٧٩ (بنى رمسيس الثالث مصلى في ألماظة جنوب شرق هليوبوليس)؛ انظر ص٩٣ من كتاب: Kemp, 19؛ (استعادة تصميم مصلى متنقل مصنوع من الخوص)؛ انظر ص٣٥٣ من كتاب: Grimal, 1988.

[٢٣] انظر ص١٧٤–١٧٥ من كتاب: Garelli, Lemaire, 1997 والمؤلفان يصلان إلى حد الحديث عن «حب الآلهة حبًّا حقيقيًّا» في آشور؛ في شأن ديانة البيت عند أهل الرافدين (آلهة البيت، تقديس الأجداد) انظر كتاب: Van der Toorn, 1996.

خاص بالمنشآت العامة والمعابد «للمستبدين المستنيرين» في العصور المتأخرة.[٢٤] وفي مصر زاد تدخل الدولة في الإنتاج، ولكن الدولة لم تتدخل إلا نادرًا في نظام المياه الذي كان موضوعًا تحت مسئولية السلطات المحلية أو الريفية أو القبلية.[٢٥] أما الاختلاف الحقيقي في هذا المجال فليس التعارض بين «الاستبدادية الآسيوية» وبين «المدينة الإغريقية» بل هو تمييز مختلف. كان التركيم المؤقت[٢٦] للسلطة وللموارد الاقتصادية تُوَازِنُه في الشرق القديم منظومةُ ولاءٍ مطبوعةٍ بطابع شخصي، هذا من ناحية؛ ومن ناحية أخرى كان الإقطاع الدائم لأبعاديات إبان عصر النزعة الإقطاعية الأوروبية يسمح لنبلاء الأطيان بالاستقرار. أما في مصر وفي بلاد الرافدين فنلاحظ ممارسات لها مظهر «إقطاعي» («إعفاءات» حضرية تمنح لمواطني الحضر الذين يسكنون مدنًا تاريخية؛ إعفاءات من الضرائب، أو من السخرة أو من التجنيد لصالح مستخدمي الدولة المخلصين؛ تخصيص زمامات صالحة للزراعة لمحاربين قدامى تكون لهم حرية استخدامها كما يشاءون؛ إدارة ذاتية متنامية للطقوس الدينية). ولكن العلاقات الشخصية كانت تغلب العلاقة بالتربة، والحظوة السياسية تغلب الملكية العقارية إلى الدرجة التي نجد فيها الدرجاتيات — هياكل الدرجات — تتكون وتتفكك بلا انقطاع.[٢٧] فلكي ينخرط موظف في مسارٍ درجاتيٍّ صاعد ويحقق لنفسه الثراء، ظل دخوله في دائرة موارد فردية أكثر أهمية من الإمساك برافعة منظومة إنتاج جماعي. ولكننا نجد الملوك الرافدينيين بعد قرون يتجهون إلى تعويض فقر الدولة المركزية، التي كانت إجراءات التعيين بالاسم هذه تكلفها الكثير، فعمدوا إلى

---

[٢٤] انظر ص١٥٥–١٥٨ من كتاب: Huot, 1987 (نجد هنا دحضًا مقنعًا لمفهوم «الاستبدادية الآسيوية»، وهو دحض قائم على بحوث آدمس Adams)؛ ويذهب جاريلِّي وليمير Garelli, Lemaire, 1997 نفس المذهب على نحو ما نقرأ في ص٢٦٣–٢٦٨ (وهما يلاحظان التشابه مع الإمبراطورية العثمانية).

[٢٥] كما لاحظ ذلك أيضًا صامويل فينر Finer, 1997, p. 154، وهو يشدد على مهمة (وظيفة) إعادة التوزيع القومية للحبوب المخزونة بعد أخذها من محاصيل الزراعة المروية اللامركزية؛ ويتحدث كيمب Kemp, 1987, p. 41 عن «الدور المحدود للدولة في الوفاء باحتياجات الأهالي» وعن «المساحة الواسعة المتاحة للمبادرات المحلية لتوسيع قاعدة الاقتصاد».

[٢٦] accumulation temporaire.

[٢٧] انظر ص١٣٧–١٤٥ من كتاب: Garelli, Lemaire, 1997؛ وانظر ص١١٥ من كتاب: Charpin, 1987 (التربيعة — sibtum قطعة أرض يعطيها الملك لقاء خدمة، وهي تختلف عن توزيع حصص الأطيان على الموظفين، وهي أصغر من الحصص، حيث يقولون عنها إنها «حقل معاش»).

مضاعفة الولايات الاسمية للحكام المحليين.[٢٨] أما الملوك monarques المصريون فقد دخلوا في علاقة تبعية تبادلية مع الولاة nomarques الإقليميين والأسر الكهنوتية القوية.[٢٩]

ولنحذر من الخلط بين التنسيق coordination والمَرْكَزية centralisation: فلم تكن السلطة تتخذ القرارات إلا في كل حالة تفشل فيها محاولات التسوية المتبادلة والتفاوض. في الفكر المصري لا تعني الوحدة الانفراد، بل تعني الثنائية. فالخالق (أتوم Atoum، بعبارة أخرى «الكل»، «الكلية») قادر في البداية على تنسيق حركات أعضائه التي فترت نتيجة الإقامة الطويلة في المحيط الأولاني، وإيزيس تعيد تكوين جسم أوزيريس الممزق وترد إليه الحياة؛ ونارمر يضمِّن في التجمع نفسه كل المدن الجنوبية والشمالية، ولكن هذه العملية كان لا بد من العودة بلا انقطاع إلى بدئها من أولها.[٣٠] في بلاد الرافدين تمثل ثنائية الشمال والجنوب، وتعددية المدن كذلك مقومات مؤسِّسة للأيديولوجيا «القومية». كان التنسيق التفاوضي بين الاستبدادية والفوضوية يفرض نفسه على اعتبار أنه الحل الأكثر فعالية والأكثر اقتصادية: ولا عجب في أن يكون الشرقيون القدماء قد فهموا هذا قبلنا.

(هـ) وليس التعبير العظيم والباذخ عن المَلكية علامة على سلطة مطلقة. ففي مصر وفي بلاد الرافدين كانت القصور، بل والعواصم ذاتها، كثيرًا ما تُهجر في نهاية كل عصر. وما كانت نفس الأبهاء الاحتفالية التي كانت المهرجانات اليوبيلية تقام فيها إلا ديكورات من الحجر يخلعونها فيما مضى بعد الاستخدام قبل أن يبث فيها إموحتب صلابة واقع

[٢٨] انظر ص٢٠٩ و٢١٢ من كتاب: Garelli, Lemaire, 1997.

[٢٩] انظر كتاب: Valbelle, 1998؛ وانظر كتاب: Grimal, 1988؛ ويبين فرانكه (Franke, 1991) أنه كان يكفي ألا يُسمَّى أبناء «الولاة» الراغبين في خلافة آبائهم لكي تزول قاعدة سلطتهم. في الدولة الوسطى، إبان حكم أمينمحات الأول وابنه سيزوستريس الأول، لا يجد فرانكه أكثر من ستة من الأعيان المحليين يمكن وصفهم بأنهم ولاة nomarques هم في الحقيقة «عمد» maires ورءوس عائلات لها سطوتها المحلية.

[٣٠] انظر ص١٥–١٧ من كتاب: Assmann, 1993 وأسمان يبين أن «التقطيب» و«الراديكالية البناءة» و«التوتر بين التعددية والمركزية» أو «الثنائية الموَحِّدة» تشكل أساسيات الفكر السياسي للمصريين القدماء — وهي، يقينًا، رموز ضمنية من الناحية النظرية، ولكنها على الرغم من ذلك محركات للممارسة «العملية».

دائم.[٣١] ثم إن السلطات كانت لها علاوة على ذلك عدة مقار. فكانت السلطات لهذا موزعة على مقار ملَكية ومدن حكومية وجبانات ملكية ومعابد وساحات للشعائر القدسية، يتغير مركز الثقل فيها بتغير الأنظمة.[٣٢] وهذا يفسر وجود مواقع أشغال دائمة تضمن فرص عمل للفنيين الأكفاء وكذلك للعمال الذين كان البديل الوحيد لديهم في وقت القحط يتمثل في إحياء الميتة الملكية أو الموت في سبيل الملك. كانت مواقع الأشغال من قبيل ورش الجمهورية العامة Ateliers généraux de la République،[٣٣] أو مشروعات النيوديل New Deal،[٣٤] أو أشغال الرئيس الكبرى، فهي تطعم على نحو لا بأس به أولئك الذين تشغلهم في تصميم وبناء عواصم جديدة، وتشهد الحفائر الحديثة جدًّا التي كشفت قرى العمال الحرفيين عن مستوى معيشة مدهش أدهش كل الذين كانوا يتصورونهم ينوءون تحت الأعباء أو قد تقوست ظهورهم تحت ضربات السياط.[٣٥] ونجد المعماريين والنحاتين ومديري الأشغال يغترفون فوق كل ذلك نفوذًا كان، عندما تحين الفرص المناسبة، يوازن سلطة الملك.

### ثانيًا

الكتلوية monolithisme (أو سمة التماسك) التي يتسم بها المجتمع هي على أحسن الفروض مبالغة من اختراع فكرنا الحديث. وهذه صور: تغلغل الدولة في المجتمع، وتحكم

---

[٣١] انظر ص٤٩ و١٢٧ من كتاب: lauer, 1988 «كأنما أراد أن يحفر الميتة ... على نحو ... بلغ من الموضوعية درجة تحول دون الشك فيه»، وانظر ص٧٦–٧٧ من كتاب: Lauer, 1993 (اللون الوحيد الذي عُثر عليه في المجمع الجنائزي لزوسر أو الأصفر المائل إلى الحمرة الذي دهنت به الأعمدة والأسوار والأوتاد والعروق والقواعد المدورة ومصراعا الأبواب المزيفة، إلخ وكانت تتخذ من الحجر أو من الآجر في تقليد للخشب مما يثبت أن هذه الديكورات كانت أصلًا من الخشب أي إنها كانت مؤقتة). أما أن المادة التي قلدوها كانت سعف النخل أو الخوص المضفور ولم تكن على الأرجح ألواحًا طليت بالراتنج فهذا ما لا ينقض هذا الاستدلال (انظر كتاب: Kuhlmann, 1996).

[٣٢] انظر ص٣٠٥ و٣١٥ من كتاب: Valbelle, 1998.

[٣٣] في فرنسا بعد ثورة ١٨٤٨م. (المترجم)

[٣٤] برنامج وضعه الرئيس الأمريكي فرنكلن روزفيلت. (المترجم)

[٣٥] يرى مارك لينر Mark Lehner أن كتل الحجارة التي نقلت لبناء معالم الجيزة تطلبت قدرًا أقل من الجهود لأنها بصفة أساسية كانت تقطع على الامتداد الطولي للقاعدة الصخرية التي قامت عليها الأهرامات الثلاثة.

السلطة الروحية في السلطة الزمنية، وغياب تخصص الوظائف والدوائر، صور لا تناسب إلا على نحو سيئ واقعًا أكثر تعقيدًا مما تصور البعض لأول وهلة نظرًا إلى الأعمال الأولى في مجال دراسة الآثار والكتابات المنقوشة. ولم تكن بساطة الرسم التخطيطي إلا ظاهرًا لا أكثر ولا أقل. أما معلوماتنا اليوم التي قل ما يعتورها من تبسيط الرسم التخطيط فهي تمدنا بصورة المجتمعات على نحو أكثر تمايزًا وأقل درجاتية[٣٦] مما كان الناس يتصورون فيما مضى.

(أ) لا يصح أن نعتبر اقتصاد القصر ومجتمع البلاط (إذا كان لهما وجود) نموذجين مصغرين للممارسة الاجتماعية لبلد بكامله. وهناك أبحاث حديثة تطرح على نحو مقنع مبررات لصالح الحيوية النسبية للقطاع الخاص بالنسبة إلى القطاع العام. وهي تبين وجود مِلْكية فردية (على مساحات كانت على أية حال محدودة إلى حد كبير)، ووجود المشروع الحر، وضرائب محددة بعشرة أو عشرين في المائة من القيمة التجارية للمنتجات المصنعة أو المنقولة من مكان لآخر (وعلى العكس من ذلك كانت نسب الفائدة مرتفعة تدور في أغلب الأحيان حول ثلث المبلغ الأصلي).[٣٧] والاقتصاد التجاري، وبخاصة في المدن، أصبح اليوم معروفًا أكثر مما مضى، ونحن اليوم أقل اتجاهًا إلى التقليل من شأن المعاملات النقدية أو التعظيم من شأن المعاملات العينية الناشئة عن عمليات التوزيع وإعادة التوزيع التي تميز القصور والمؤسسات الثقافية. ونحن نعرف أن السخرة لم تكن دائمًا ثقيلة، حتى في أنشط ساعات الدولة الآشورية، وأن العبيد لم يكونوا إلا «قوة تكميلية»، وأنه كان

[٣٦] hiérarchisée.

[٣٧] انظر ص١١٤ من كتاب: Charpin, 1987 (في اللغة البابلية مقاول = إيشاكوم ishakum) وفي ص١١٥–١١٦ (والمقاولون «الإيشاكو» ishaku ثبتوا مركزهم على أنهم خدم إله، لا خدم الملك؛ وفي عصر حامُّورابي كانت صورتهم «صورة مقاولين مستقلين يقومون بخدمات يحتاج إليها القصر، أكثر منهم مديري أعمال في إدارة القصر»)، ص١١٩ (إذا حرص الناس على الإشارة إلى أنهم «تجار» القصر، فإنما كان ذلك لتمييزهم عن التامكارو tamkaru المألوفين، العاديين جدًّا) انظر ص١٣٧–١٤٥ و٢٦١–٢٨٤ من كتاب: Garelli, 1997؛ وانظر كتاب: Diakonoff, 1996 (العائلات الواسعة تملك الأرض على نحو جماعي ولا تزرعها لحساب الدولة، ولا لحساب المعبد) بالنسبة إلى مصر انظر ص١٤٨ وما بعدها من كتاب: Allam, 1998 (والرأي عنده أن الشيئوتي shéouty «تجار بمعنى الكلمة»، بل لعلهم أيضًا «مديرون تجاريون»؛ وأسماؤهم لا ترد على ألواح فرعون) …

مسموحًا لهم بالتملك، حتى تملك الأرض، التي كانوا أحيانًا يشغلون عمالهم الخصوصيين في زراعتها. كان للمشروعات الخاصة، حتى عند ارتباطها بالدولة، استقلالًا ذاتيًّا حقيقيًّا.

(ب) أصبحت فكرة «اقتصاد معبد» اليوم فكرة واضحة جملة وتفصيلًا، بل أصبحت مرفوضة نتيجة لشكوك جادة حول أسبقية الدين المطلقة. فلم نعد متأكدين من غلبة الكاهن على الملك منذ أن عرفنا على نحو أفضل خطط بناء بعض القصور الرافدينية أو المصرية.[٣٨] ونظرًا لعدم وجود نقود كاملة فكثيرًا ما لعبت المعابد دور بنوك المحاصيل وغرف المقاصة ولكنها كانت تفعل ذلك دائمًا تحت إشراف الإدارة المدنية. تشهد على ذلك المحاسبة العامة، وعمليات التفتيش على فترات وغير ذلك من «مراجعات» الخزانة. أضف إلى ذلك أن النقود كانت موجودة على الأقل كأشكال نهائية للمقايضة.[٣٩]

(ج) تخصص الوظائف وفصل السلطات لم يأتيا نتيجة «تطور» أو اختراع اخترعه العالم «الحديث» (الأوروبي)، بل هما مدونان في دستور المجتمعات السياسية منذ أصولها الأولى، على الرغم من أن صياغاتها تتغير إلى الحد الذي يمس مفهوم الدولة ذاته.[٤٠] في مصر قام التمييز بين شخص الملك وبين الشخص الرسمي، بين فرعون الإنسان ونَفَسِه الإلهي من ناحية وبين مراسم البيروقراطية والعمل البيروقراطي من الناحية الأخرى. ويؤدي هذا التمييز إلى الفصل بين ثلاثة مقار: مقر الملك بيرعا per'â، ومقر الحكومة بيرنيسو per nesou ومقر الكهنة بير نيتجيرو per netjerou. كذلك أنماط التمويل الخاصة بكل منها متمايزة: وما الدولة إلا توليفة من هذه «المجالات» الثلاثة التي يؤسس استقرارها الاستمرار السياسي.[٤١] في بلاد الرافدين حيث يتمايز كذلك مقر الملك ومقر الإله (فهناك

---

[٣٨] انظر كتاب: Aurenche, 1982؛ وانظر كتاب: margueron, 1987؛ وانظر Stadelmann, 1996.

[٣٩] انظر ص١٣٦ من كتاب: Allam, 1998؛ وانظر مينو Menu في كتاب: Grimal, Menu, 1998؛ كانوا يقدرون قيمة كل سلعة من سلع المقايضة بناءً على وحدة حسابية فضية قابلة للتقسيم، وكانوا يسددون المقايضة أحيانًا بالفضة والزيت ومكيال الحب، إلخ.

[٤٠] ويبقى أن السياسة ليست في حقيقة الأمر مقطوعة كل القطع عن الأخلاق والقانون والدين. وهل نحن موقنون من أن السياسة عندنا أصبحت بمرور الوقت مقطوعة عنها، وأن يقيننا يتيح لنا أن نرى في هذه الإكمالية complémentarité علامة على «التماسكية» compacité الفكرية؟ انظر الرأي المفصل الذي يعبر عنه أسمان jan Assmann, 1993, p. 18–19.

[٤١] يميز رمسيس الثالث «خطابه إلى الآلهة» بوضوح عن «خطابه إلى البشر» (انظر كتاب: Grandet, 1994).

«لاجاش» و«نيبور»؛ وهناك «أكاد» و«كيش»؛ وهناك «بابل» و«آشور»، إلخ) «مساكن خاصة» و«مكاتب» (بيتانو bîtânu وبابانو bâbânu[٤٢] ثم إن الأنظمة الحاكمة عليها علاوة على ذلك أن تأخذ بدورات يسمونها bal تجعل السلطة تدور بين العواصم، وتعتمد النجاح ثم الفشل الذي ينجم عن مبالغة مؤسسي بعض الأسر الحاكمة في المشروعات مُدْخِلةً «لااستمرارية» في التاريخ. والسياسة في الواديين، وادي النيل ووادي الرافدين، شأن أكثر جدية من أن يُترك للملوك (الذين يأخذون النصح دائمًا) أو من أن يوكل إلى الكهنة والقادة العسكريين (الذين يندسون في السياسة أحيانًا). ولكنها مع ذلك لم يوكل أمرها إلى فنيين وتجار ومربي الماشية وفلاحين (وإن كانوا يُدْعَون إلى الموافقة على القرارات العامة).

(د) فالإجراءات العامة يناقشها إذن «متخصصون» في التعامل بالحجة. وربما كان الأفضل أن نسميهم «عمومياتيين» généralistes لأنهم ينتقلون من وظيفة إلى أخرى، أو حتى يتولون عدة مسئوليات في وقت واحد (مثل الإداريين المدنيين الحديثين وأعضاء الهيئات الكبيرة الذين اعتبروا أساطين في البلاغة الإدارية). ومحترفو القرار الجماعي هؤلاء وسطاء ملزمون بين الخاص والعام (هناك في وقت واحد: حميمية الملك ولقاءات عامة؛ قطاع خاص وقطاع عام؛ داخل المدينة وخارج المدينة). والأماكن الدقيقة التي يُمارَس فيها النشاط الحكومي، و«النيابي» والقضائي هي: «باب القصر»، «بوابة القصر»، «مدخل القصر»، «الستار» — و«الوزير» هو المسئول عن الستار —، أو «المصاطب»، «قبة العرش» وسدائل فسطاطية تقام وتُفَضُّ، و«شرفات الإطلال» (التي يتابع الملك منها المواكب والمسيرات والولائم)، مداخل المدينة أو درج القصور والمعابد. وعلاوة على الفصل الحاسم بين القطاعات والوظائف، أو بين المديرين والمستهدفين بالإدارة، فإن هذا المفهوم للسياسة يشدد على ما يدين به للتأمل والتوفيق والانتقال المتدرج من الرأي الفردي إلى الإجراء العام بفضل مناقشة دائمة.

## ثالثًا

والدرس الثالث لعلم آثار التاريخ القديم وفقه اللغة الحديث هو أن: الإمبريالية كانت في آنٍ واحد متأخرة الظهور وضرورية وكثيرًا ما كانت رمزية. وتبين الاتصالات الأولى

[٤٢] انظر ص٢٦٤ من كتاب: Garelli, Lemaire, 1997؛ وانظر ص٤٤ من كتاب: Durand, 1987 في ماري Mari نجد مكانًا ثالثًا خصص للإدارة هو «بيت ترتيم» bît têrtim أي بيت التدبير.

بالفعل بين مجتمعات مختلفة أناسًا من أبناء المدن يتخذون وضع الدفاع، حريصين على أن يصدوا بربرية جيرانهم بعد أن قاموا باستئناس أنفسهم والقضاء على ما كانوا عليه من همجية. وفي الواديين، وادي النيل ووادي الرافدين، تظهر في وقت واحد صور الرئيس يطرح أعداءه أرضًا، وتتضاعف أعداد هذه الصور بسرعة (تشهد على ذلك هراوة نارمر في مصر، ولويحة النسور في سومر، والعديد من الشقاف والشظايا والعاج والأختام تتخذ من هذه التيمة حلية زخرفية، اكتشفت حديثًا، ومن بينها قطع قديمة جدًّا).[٤٣] وهذه هي حركة طرح العدو الهمجي أرضًا تصبح شيئًا فشيئًا علامة مصورة على صراع دائم مع مصادر للنظام الخاءوس بدلًا من أن تظل دائمًا دالة على معركة حدثت بالفعل في تاريخ بعينه ضد أعداء حقيقيين. وهذه الرسمة الصغيرة ليست لها قيمة الإعلان عن برنامج توسعي، بل هي على العكس تتضمن أمل انسجام (وتلك ملحوظة تصدق على مصر على نحو خاص).[٤٤] إنها تعرض أمام أعين أولئك الذين يعرفون القراءة وغيرهم جميعًا نموذج تنظيم للعالم يضع تحت مسئولية الملك كل «أولئك الذين يحسون بأنفسهم مشغولين بالسياسة» ويقبلون عن وعيٍ التعاونَ بعضهم مع البعض الآخر. هذا النموذج يُخرج إذن الشعوب خارج نطاق الصلاحية الحكومية، الشعوب التي لا تعرف كيف تتصرف سياسيًّا لأنها ليست مأمورة.[٤٥]

(أ) الظروف السكانية والمناخية التي دفعت زُمَرًا من البدو الرُّحَّل إلى التسلل إلى داخل الأراضي المجاورة للدولة المصرية وللدولة الرافدينية اضطرت الدولتين بالفعل إلى أن تردا حتى لا ينهار بناؤهما الدستوري تحت تأثير أزمة الطعام والتموين. أي إن البدو الرحل هم الذين علموا المستقرين الحرب، وليس العكس. والجيوش الآشورية، على سبيل المثال، تكونت في البداية في المطاردات والغارات الوقائية قبل أن تَبْرَع في حصار القلاع وفي المعارك النظامية.[٤٦]

---

[٤٣] انظر بالنسبة لمصر كتاب: Dreyer, 1991.

[٤٤] انظر ص١٥ من كتاب: Assmann, 1993.

[٤٥] انظر ص٩٦ من كتاب: Machinist, 1993 («الآشورية» l'assyrianité هي «معرفة المضامين الضرورية لسلوك مناسب في قلب الدولة») وانظر كذلك ص١٠٣ من الكتاب نفسه.

[٤٦] انظر ص٧٤–٧٧ من كتاب: Garelli, Lemaire, 1997.

(ب) وهذه أزمات اقتصادية وأسراتية متوالية (تشهد عليها على كل حال الشواهد إبان ثلاثة آلاف سنة من التاريخ) قادت العديد من الذين اغتصبوا الحكم إلى التماس الرضاء الرباني على هيئة انتصارات عسكرية (أو ربما جربوا مناورات تلهية بغية استمالة معارضيهم في الداخل). ويصدق هذا أكثر ما يصدق على قادة عسكريين، مستجيرين ضد الفوضى أو ملهمين لانقلابات في الدولة، وندين لهؤلاء بأدبيات في الحرب تتصف بثلاث خصائص: فهي وفيرة غزيرة، وهي مدونة لتدوم على مواد لا تفسد، وهي تقلب الاتجاه إلى التبرير الغيبي للعنف حيث تحوَّل على مر العصور طقوس التعاويذ الموجهة ضد العدو إلى واقعية متزايدة. ونستشهد بواقعة معروفة جدًّا في التاريخ المصري، فهذا هو رمسيس الثاني يشكر إلهه الحافظ الذي أنقذه من عش زنابير قادش شكرًا زائدًا أراد به أن يستعرض كفاءته على الحكم بعد مغامرة جانبها السداد وانتهت بالهزيمة. ولما كانت هزيمته مريرة فقد تحولت قصتها إلى أسطورة: وأصبحت القصة والميثة علامتي جدارة استحقهما الملك الذي حوَّل على هذا النحو لصالحه أول فشل سياسي له.[٤٧]

(ج) اكتست العلاقات الدولية في أحيان كثيرة بمظهر الروابط العاطفية، بل روابط الزواج أو روابط قرابة الدم. وما كان يعتبر إمبراطورية لم يكن في بعض الأحيان إلا نسيجًا من علاقات الولاء نسج بكثير من البصيرة والدبلوماسية، دون حدود إقليمية حقيقية. كان المتحالفون أهل ثقافة واحدة وكثيرة ما كانوا أبناء أصول ميثية أو عائلية مشتركة. ولم يكن هذا يمنع الجيوش من أن تكون فعالة ومنظمة تنظيمًا عالي الجودة، تضم قوات محلية وميليشيات خاصة في خواتيم عصور القلاقل،[٤٨] وتُرَتِّب عناصر البيئة الطبيعية والعشوب طبقًا للخطر الذي تمثله أو للدهشة التي تثيرها.[٤٩] والخلاصة أن الأمن اعتمد أولًا على عمل انْصَبَّ على الذات (عن طريق احتكار العنف الشرعي) وانصب على الأجنبي القريب بالمثاقفة والاستئناس على قدر الإمكان بنجاح مدهش (سوريا-فلسطين، النوبة،

---

[٤٧] انظر كتاب: Ockinga, 1987.

[٤٨] انظر ص٤٣ و٦٤ من كتاب: Chevereau, 1991: في بداية الدولة الوسطى دُمِجَتْ قوات الحرس الخاص والقوات الحضرية — التي كانت أعدادها قد تضاعفت أبان «الفترة الوسيطة الأولى» — في الجيش، ووضعت في مواضع اختيرت بذكاء كبير ومنحت ألقابًا اختيرت كذلك بذكاء كبير.

[٤٩] انظر كتاب: Beaux, 1990؛ وانظر كتاب: Baum, 1992. لم يكن لدى المصريين أحكام مسبقة حيال المُسَخ، والمعوقين والنباتات الغريبة والعجيبة، إلخ.

ليبيا بالنسبة إلى مصر؛ سوريا-فلسطين، الأناضول، عيلام، شبه الجزيرة الواقعة بين البحر الأحمر والخليج بالنسبة إلى بلاد الرافدين). ولم يكن الحفاظ على الهوية «القومية» يعتمد إذن على الحرب وعلى تعريف عدوٍّ مُهَدِّد إلا أقل من اعتماده على إدماج الاختلافات الملحوظة في قلب عالم يوحده الفكر.

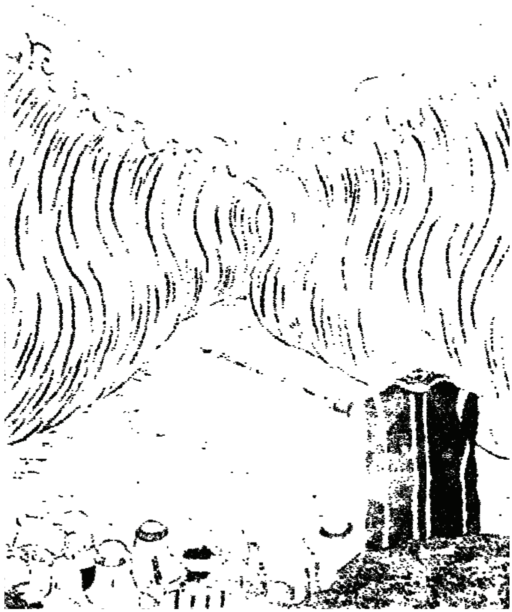
وبعبارة موجزة نقول إن الغرابة، لا الغريب، هي التي تسمح للإنسان بأن يعرف نفسه وبأن يؤسس النشاط السياسي: أما الغرابة فمن الممكن تحويلها إلى شيء معروف وأن نربطها بذاتنا؛ وأما الغريب فليس من الممكن التنبؤ به وليس من الممكن اختزاله.[٥٠]

لا جُنَاحَ على من يجد هذه اللوحة مفرطة في التعقيد إلى درجة تحول بينها وبين أن تكون مقنعة، شأنها شأن كل محاولات التركيب التي يقرر مؤلف هذا الكتاب أنه قاومها حتى في هذه الصفحات الأخيرة![٥١] بل قد يكون من الممكن الحكم على هذا النموذج بأنه يتسم بتبسيط كتبسيط الكاريكاتير الذي يقف منه موقف المُعارض. فخلافًا للكاريكاتير لا يصور النموذج نظام حكم تقليدي وكتلوي وجامد. كذلك ليس هذا النموذج مجرد صورة منسوخة عن الديمقراطية الغربية. فالمنظومات السياسية الشرقية مركبة تستعير مكوناتها من القبائل ومن المدن الدول ومن المَلَكيات ومن الجمهوريات أيضًا. وهي يقينًا تتخذ لنفسها كالواجهة جماعة ملتصقة بأرض ممنوحة من الرب الذي يرسل في تقتير نبوءاته، وهذه الجماعة تعارض تعددية آراء فردية قائمة على العقل يحسم الاقتراع بالأغلبية ما يحدث بينها من مواجهة. وهناك مع ذلك توازنات حساسة تقوم بين عشائر متنافسة تنتقل بوحشية من الخضوع إلى الحرية، من الولاء إلى المقاومة من داخل الأحراش. والبناء التقدمي لدولة مركزية لا يندرج إلا على نحو سيئ في هذه الحركة المستمرة من الاندماج والانفصال.

---

[٥٠] انظر ص٢٢ من كتاب: Assmann, 1993، وأسمان Assmann يميز تعارض ثقافة مع ثقافة أخرى (إسرائيل)، وتعارض ثقافة مع اللانظام الخاءوس (مصر)، وهو يستشهد في ذلك بـ كارل شميت Carl Schmitt («الصورة الملموسة» للبغضاء ليست ضرورية؛ لأن الاقتضاب بين المدافعين عن النظام وبين مسببي اللانظام الخاءوس يتم بـ أو بدون صراع حقيقي).

[٥١] هناك عدد من المحاولات الحافزة والحديثة التي تستحق على نحو خاص اهتمام المتخصص في السياسة لأنها تأخذ السياسة مأخذ الجد: Grimal, 1988; Kemp, 1989; Raaflaub, 1993; Huot, 1989 et 1994; Vercoutter, Vandersleyen, 1995; Garelli, Lemaire, 1997, Breniquet, Durand, 1997; Garelli, Lemaire, 1997; Valbelle, 1998.



شكل ٢: مباهج السياسة وويلاتها (في هذه الصورة الفكاهية شخص يمثل موسى وقد تملَّكه الغيظ، فقد دهش لرد الفعل الدنيء الموسوس وقصير النظر من جانب شعبه حيال المعجزة التي حققها لتوِّه عندما حصل من الرب على القوة ليفتح مَعْبَرًا من خلال البحر الأحمر («ماذا تعنون بقولكم: إن به بعض الوحل؟»).)

وتكوِّن بدويةُ nomadisme السيادة وبعثرةُ الممتلكات وأبويةُ parentélisme الأجور مشهدًا سياسيًّا ليِّنًا تتغير تشكيلاته تغير محسوسًا من بلد لآخر ومن عصر لآخر. ولكن هناك من ذلك خيطًا رفيعًا يربط كل هذه الصياغات الممكنة للتسوية الضرورية بين الأشخاص: في قلب هذه الشبكة من الروابط المتباينة المختلطة هناك قوة موحِّدة لها وجودها، بل إنها تنجح من حين لآخر في أن تستقر على نحو دائم. ويحدث أن نواة المجتمع هذه التي تتسم بأنها سياسية إلى أقصى درجة — حتى إذا كان المجتمع المعنى متشرذمًا ومختلطًا إلى أبعد الحدود — تصل إلى دولة مستقرة استقرارًا يمكِّنها من أن تبقى بعد موت مؤسسيها واضعة حدودًا ثابتة تحد من طموحاتهم الشخصية. أليست هذه هي ما نسميه بمصطلحات حديثة الدولة باختصار، مرتبطة منذ اكتمال مفهومها بالمجتمع المتحضر الذي نعتبره مدنيًّا؟

# المراجع

Les titres portant sur l'Antiquité et consultés pour ce livre figurent ici *par ordre alphabétique des auteurs et ordre de date de leurs travaux*. J'ai volontairement évité de répartir mes sources par thème, par aire, par période, ou par type (publication spécialisée à partir d'une recherche empirique ou texte de synthèse), comme le font souvent les ouvrages orientalistes. La seule fonction de cette bibliographie est, en effet, d'aider le lecteur à découvrir sans effort la référence exacte d'un texte utilisé pour écrire ce livre — l'invitant instamment à le consulter si ses préoccupations rencontrent celles de l'auteur. Il en découle également que ce répertoire n'est pas exhaustif, car sa constitution est le fruit des questions de recherche que je me suis posées. Dans l'ensemble innombrable des sources existantes, j'ai ainsi privilégié certaines pistes d'investigation aux dépens d'autres perspectives, lesquelles ne sont esquissées ici que par quelques titres dont la lecture m'a été utile (catégorie englobant aussi les travaux sur l'antiquité classique).

Lecteurs et lectrices retrouveront dans cette liste les références complètes des documents cités en note de bas de page (sauf ceux qui y ont déjà fait l'objet d'une citation précise parce qu'ils se situent hors de ce domaine de spécialisation: c'est en particulier le cas des ouvrages généraux de science politique, de sociologie ou d'anthropologie, et des travaux sur

le monde arabe et musulman). Quand un auteur a publié la même année plus d'un titre répertorié ici, une partie de l'intitulé figure dans la note de bas de page afin d'éviter toute confusion. La même opération permet de retrouver dans cette bibliographie l'ouvrage collectif dont un chapitre entré sous le nom de son auteur est extrait (dans ce cas, la référence est abrégée).

Recherchées dans le corps du texte, la simplification et l'harmonisation des translittérations de noms étrangers (qui se traduisent en particulier par l'omission des signes diacritiques) sont parfois abandonnées ici par respect pour les citations intégrales de chaque auteur, dans sa propre langue.

Abu al-Soof (Bahnam), "Tell es-Sawwan. Excavations of the Fourth Season (Spring 1967)", *Sumer*, 1968, pp. 3–16.

Abu al-Soof (Bahnam), *Uruk Pottery. Origin and Distribution*, Bagdad, State Organization of Antiquities and Heritage, 1985.

Abusch (Z.), Huehnegard (J.), Steinkeller (P.), eds, *Lingering over Words. Studies in Ancient Near Eastem Literature in Honor of William L. Moran*, Atlanta, Scholars Press, 1990, p. 524.

Adams (Robert Mc.), "The Origins of Cities", *Scientific American*, septembre 1960, pp. 3–11.

Adams (Robert Mc.), "Contexts of Civilizational Collapse. A Mesopotamian View", dans Cowgill (G.), Yoffee (N.), *The Collapse of Ancient States ...*, 1978, pp. 20–43.

Adams (Robert Mc.), "Strategies of Maximization, Stability and Resilience in Mesopotamian Society, Settlement and Agriculture", *Proceedings of the American Philosophical Society*, 122 (5), 1978, pp. 329–335.

Ahrweiler (Hélène), *L'idéologie politique de l'Emptre byzantin*, Paris, PUF, 1975, p. 158.

Akurgal (Ekrem), *Die Kunst der Hethiter*, Munich, Hirmer Verlag, 1961.

Albenda (Pauline), "Assyrian Sacred Trees in the Brooklyn Museum", *Iraq*, 1994, pp. 123–133.

Algaze (Guillermo), "The Uruk Expansion. Cross-Cultural Exchange in Early Mesopotamian Civilization", *CA*, 1989, pp. 571–608.

Allam (Shafik), "Quelques aspects du mariage dans l'Égypte ancienne", *JEA*, 1981, pp. 116–135.

Allam (Shafik), "Réflexions sur le "code légal" d'Hermopolis dans l'Égypte ancienne", *CdE* 1986, pp. 50–75.

Allam (Shafik), "A propos de quelques décrets royaux de l'Ancien Empire", *CdE*, 1988, pp. 36–41.

Allam (Shafik), "La vie municipale à Deir el-Médineh", *BIFAO*, 1997, pp. 1–17.

Allam (Shafik), "Affaires et opérations commerciales", dans Grimal (N.), Menu (B.), *Le commerce en Égypte ancienne*, 1998, pp. 133–156.

Allen (Thomas G.), *The Egyptian Book of the Dead Documents in the Oriental Institute Museum at the University of Chicago*, Chicago, Chicago University Press, 1960, pp. 289 + 131 pl.

Allen (James P.), "Genesis in Egypt. The Philosophy of Ancient Egyptian Creation Accounts", *Egyptological Studies* 2 , 1988, p. 114.

Allen (James P.), "The Cosmology of the Pyramid Texts", dans Allen (J. P.), *Religion and Philosophy ...*, 1989, pp. 1–28.

Allen (James P.), ed., *Religion and Philosophy in Ancient Egypt*, New Haven, Yale University Press, 1989, p. 159.

Alster (Bendt), "The Sumerian Sargon's Legend", *JAOS*, 103, 1983, pp. 67–82.

Alster (Bendt), "Lugalbanda and the Early Epic Tradition in Mesopotamia", dans Abusch (Z.), *Lingering over Words ...*, 1990, pp. 59–72.

*Aménophis III, Le roi soleil. Catalogue de l'exposition*, Paris, RMN, 1993, p. 411

*Ancien Testament, TOB*, Édition intégrale, Paris, Le Cerf, 1988, p. 2262.

*Ancient Egyptian Art in the Brooklyn Museum*, New York–Londres, Thames and Hudson, 1989, p. 99.

Andreu (Guillemette), "La fausse porte de Ny–ka–Rê", dans Berger (C.), Mathieu (B.), *Études sur l'Ancien Empire …,* 1997, pp. 21–30.

Archi (Alfbnso), "Bureaucratie et communautés d'hommes libres", pp. 17–23, *dans Festschrift Heinrich Otten*, Wiesbaden, Otto Harrassowitz, 1973.

Archi (Alfonso), "The Archives of Ebla", dans Vcenhof (K. R.), *Cuneiform Archives …,* 1986, pp. 77–87.

Archi (Alfonso), "Imâr au III$^{e}$ millénaire d'après les archives d'Ebla", *MARI*, 6, 1990, pp. 21–38.

Arnaud (Daniel), *Recherches aux pays d'Astata*, Paris, ERC, 1987 (Emar VI–1, 2, 3, 4).

Artzi (P.), ""Vox populi" in the El–Amarna Tablets", *RA*, 1964, pp. 159–166.

Assmann (Jan), "Death and Initiation in the Funerary Religion of Ancient Egypt", dans Allen (J. P.), *Religion and Philosophy in Ancient Egypt*, 1989, pp. 135–159.

Assmann (Jan), "Politisierung durch Polarisierung. Zur impliziten Axiomatik altägyptischer", dans Raaflaub (K.), *Anfängen politischen Denkes in der Antike* …, 1993, pp. 13–28.

Assmann (Jan), "Tod und Iniziation im altägyptischen Totenglauben", dans. Duerr (P.), *Sehnsucht nach dem Ursprung.Zu Mircea Eliade*, Francfort, Syndicat, 1983, pp. 335–359.

Assmann (Jan), "State and Religion in the New Kingdom", dans Allen (J. P.), *Religion and Philosophy …,* 1989, pp. 55–88.

Assmann (Jan), *Ma'ât. L'Égypte pharaonique et l'idée de justice sociale*, Paris, Julliard, 1989, p. 163.

Astour (Michael C.), *Hellenosemitica. An Ethnie and Cultural Study in West Semitic Impact on Mycenian Greece*, Leiden, Brill, 1967.

Astour (Michael C.), "Political and Cosmic Symbolism in Genesis 14 and Its Babylonian Sources", dans Altman (A.), *Biblical Motifs. Origins and Transformations*, Cambridge, Cambridge University Press, 1966, pp. 65–112.

Attinger (P.), "Enki et Ninhursagû", *ZA*, 1984, pp. 4–52.

Aurcnche (Olivier), "A l'origine du temple et du palais dans les civilisations de la Mésopotamie", *Ktèmay* 1982, pp. 237–260.

Aynard (Jeanne-Marie), "Jugement des morts chez les Assyro-Babyloniens", dans *Le jugement des morts*, 1961, pp. 83–102.

Badi' (Amir Mehdi), *Les Grecs et les Barbares. L'autre face de l'histoire*, Lausanne, Payot, 1963, p. 126.

Baer (Ruben), "The Round Building at Razuk. A Structural Analysis", *Ucb Tepe II*, 1990, p. 96 et 98.

Baines (John), "On the Symbolic Context of the Principal Hieroglyph for "God"", dans Verhoeven (U.), Graefe (E.), *Religion und Philosophie im Alten Ägypten …,* 1991, pp. 29–46.

Bard (Kathryn), "A Quantitative Analysis of the Predynastic Burials in Armant Cemetery, 1400–1500" *JEA*, 1988, pp. 39–55.

Barguet (P.), *Le livre des morts des Anciens Égyptiens*, Paris, Le Cerf, 1967, p. 307.

Barrelet (Marie-Thérèse), "La "figure du roi" dans l'iconographie et dans les textes depuis Ur-Nanse jusqu'à la fin de la I^re^ dynastie de Babylone", dans Garelli (P.), *Le palais et la royauté …,* 1974, pp. 27–138.

Baum (Nathalie), "Inventaires et groupements végétaux dans l'Égypte ancienne. Le "Jardin botanique" de Thoutmosis III à Karnak", *CdE*, 1992, pp. 60–65.

Beaux (Nathalie), *Le cabinet de curiosités de Thoutmosis III. Plantes et animaux du "Jardin botanique" de Karnak*, Or. Lov. An., 1990, p. 349 et 67 pI.

Beckman (Gary M.), *Hittite Birth Rituals, Wiesbaden*, Otto Harrassowitz, 1983, p. 333.

Beek (Martin A.), *Atlas of Mesopotamia. A Survey of the History and Civilization of Mesopotamia from the Stone Age to the Bail of Babylon*, Londres, Thomas Nelson, 1962.

Behm-Blancke (Manfred R.), "Die Ausgrabungen auf dem Hassek Höyük im Jahre 1985", *Kazi Sonuçlari Toplantisi*, 1986, pp. 139–147.

Bell (Lanny), "Aspects of the Cult of the Deified Tutankhamun", dans Posener-Krieger (P.), *Mélanges Gamal Eddin Mokhtar*, BdE, 97, 1985, 2 vol., pp. 31–60.

Bell (Lanny), "Luxor Temple and the Cult of the Royal Ka", *JNES*, 1985, pp. 251–294.

Bell (Lanny), "La reine Hatchepsout au temple de Louqsor", *Dossiers Histoire et Archéologie*, 101, janvier 1986, pp. 25-26.

Bell (Lanny), "Les parcours processionnels", *Dossiers Histoire et Archéologie*, 101, janvier 1986, pp. 29-30.

Bell (Lanny), "The New Kingdom "Divine" Temple. The Example of Luxor", Chicago, OI, Octobre 1992, p. 85.

Ben Barak (Zafira), "The Legal Status of the Daughter as Heir in Nuzi and Emar", dans Heltzer (M.), Lipinski (E.), *Society and Economy in the Eastern Mediterranean* (c. 1500–1000 B.C.), Or. Lo. An., 23, 1988, pp. 87–97.

Beran (Thomas), *Die Hetetische Glyptik von Bogazköy*, Berlin, Verlag Gebr. Mann, 1967.

Berger (M.), "The Petroglyphs at Locality 61", dans Hoffman (M.), *The Pre-dynastic of Hieraklonpolis …*, 1982, pp. 61–65.

Berger (Catherine), Clerc (Gisèle), Grimal (Nicolas), *Hommages à Jean Leclant*, BdE, 106 (1), 1994, p. 558.

Berger (Catherine), Mathieu (Bernard), dir., *Études sur l'Ancien Empire et la nécropole de Saqqâra dédiées à Jean-Philippe Louer*, Montpellier, Université Paul-Valéry, 1997.

Bergman (E.), Sjöberg (A.), *The Collection of the Sumerian Temple Hymns*, TCS, 3, 1969, p. 202.

Bernal (Martin), *Black Athena. The Afrio-Asiatic Roots of Classical Civilization*, Londres, Free Association Books, 1987 (édition française, *Black Athena. Les racines afro-asiatiques de la civilisation classique*, Paris, PUF, p. 624).

Bickel (Suzanne), "Héliopolis et le tribunal des dieux", dans Berger (C.), Mathieu (B.), *Études sur l'Ancien Empire …*, 1997, pp. 113–122.

Bidoli (Dino), *Die Sprüche der Fangnetze in den altägyptischen Sargtexten,* Glückstadt, Verlag J.-J. Augustin, 1976, p. 104.

Bierbrier (Morris), *The Tomb-Builders of the Pharaohs*, Le Caire, American University in Cairo Press, 1982–1993, p. 160 (*Les bâtisseurs de Pharaon. La confrérie de Deir el-Médineh*, Monaco, Le Rocher, 1986, p. 215).

Bietak (Manfred), ed., *House and Palace in Ancient Egypt*, Vienne, Verlag der österreichen Akademie den Wissenschaften, 1996.

Biggs (R.), *Sa.Zl.GA, Ancient Mesopotamian Potency Incantations*, TCS, 2, 1967, p. 85.

Bittel (Kurt), ed., *Bogazköy-Hattusa. Engelnisse der Ausgraben*, 13 vol., Berlin, Gebr. Mann Verlag, 1983.

Block (Daniel Isaac), *The Gods of the Nations. Studies in Ancient Near Eastern Theology*, Jacson, Evangelical Theological Society, 1988, p. 214.

Bondi (Sandro F.), “Isdtuzioni e politica a Sidone dal 351 al 332 av. Cr.”, *Rivisti di Studi Fenici*, 1974, pp. 149–160.

Bondi (Sandro F.), “L’organizazione politica e amministrativa”, dans Moscati (S.), *I Fenici …*, 1988, pp. 126–131.

Bonhême (Marie-Ange), Forgeau (Annie), *Pharaon. Les secrets du pouvoir*, Paris, Armand Colin, 1988, p. 349.

Bottéro (Jean), *Textes économiques et administratifs*, ARM VII, 1957.

Bottéro (Jean), “Le pouvoir royal et ses limitations d’après les textes divinatoires”, dans Finet (A.), *La voix de l’opposition …*, 1973, pp. 119–165.

Bottéro (Jean), “Le substitut royal et son sort en Mésopotamie ancienne”, Akkadica, 9, 1978, pp. 2–24.

Bottéro (Jean), “Les pouvoirs locaux en Mésopotamie selon les textes divinatoires”, dans Finet (A.), *La pouvoirs locaux en Mésopotamie* …, 1982, pp. 6–23.

Bottéro (Jean) “Note additionnelle sur le conte du pauvre hère de Nippur”, dans Finet (A.), *La pouvoirs locaux en Mésopotamie …*, 1982, pp. 24–27.

Bottéro (Jean), “L’épopée de Gilgamesh”, *L’Histoire*, 115, 1988, pp. 18–24.

Bottéro (Jean), Kramer (Samuel Noah), *Lorsque la dieux faisaient l’homme. Mythologie mésopotamienna*, Paris, Gallimard, 1989, p. 755.

Bottéro (Jean), *L’épopée de Gilgamesh. Le grand homme qui ne voulait pas mourir*, Paris, Gallimard, 1992, p. 295.

Bourbaki (Nicolas), *Eléments d’histoire da mathématiqua*, Paris, Hermann, 1974. p. 376.

Bragué (Rémi), “Le récit du commencement. Une aporie de la raison grecque”, dans Mattéi (J.-F.), *La naissance de la raison en Grèce …*, 1990, pp. 23–31.

Brague (Rémi), “Les intermédiaires invisibles”, dans Droit (R–P.), *Les Grecs, les Romains et nous …,* 1991, pp. 18–35.

Breadsted (James H.), *Ancient Records of Egypt*, Chicago, Chicago University Press, 1906.

Briant (Pierre), *Histoire de l’Empire perse. De Cyrus à Alexandre*, Paris, Fayard, 1996, p. 1247.

Brinkman (John A.), “The Tribal Organization of the Kassites”, Paper delivered at the XXIV[th] International Congress of Orientalists, Ann Arbor, 1967, p. 10.

Brinkman (John A.), *A Political History of Post–Kassite Babylonia, 1158–722 B.C.*, Rome, Pontificum Institum Biblicum, 1968, p. 431.

Brinkman (John A.), “The Early Neo–Babylonian Monarchy. 1150–625”, dans Garelli (P.), *Le palais et la royauté …,* 1974, pp. 409–415.

Brinkman (John A.), “The Monarchy in the Time of the Kassite Dynasty”, dans Garelli (P.), *Le palais et la royauté …,* 1974, pp. 395–408.

Brinkman (John A.), “Babylonia under the Assyrian Empire. 745–627 B.C.”, dans Larsen (M. T.), *Power and Propaganda …,* 1979, pp. 223–250.

Brinkman (John A.), *Prelude to Empire. Babylonian Society and Politics*, 747–626 B.C., Philadelphia, Occasional Publications of the Babylonian Fund, 1984, p. 160.

Brinkman (John A.), “The Elamite–Babylonian Frontier in the Neo–Elamite Period, 750–625”, dans Meyer (L. de), *Fragmenta Historiae Elamicae …,* 1986, pp. 199–207.

Brinkman (John A.), “The Akkadian Words for “Ionia” and “Ionian””, dans Sutton (R. F.), ed., *Daidalikon, Studies in the Memory of Raymond V. Schoder*, Waucouda (III.) Bolckazy–Carducci Publishers, 1989, pp. 53–79.

Bron (François), *Recherches sur la inscriptions phéniciennes de Karatepe,* Genève, Droz, 1979, p. 234.

Brunschwig (Jacques), “Nos questions aux Grecs sont-elles des questions romaines?”, dans Droit (R.-P.), *La Grecs, la Romains a nous ...*, 1991, pp. 36–56.

Budge (E. A.), *Osiris and the Egyption Resurrection*, New York, Dover, 1973 (1[re] éd. 1911), p. 404.

Bunnens (G.), “Pouvoirs locaux et pouvoirs dissidents en Syrie au II[e] millénaire avant notre ère”, dans Finet (A.), *Les pouvoirs locaux en Mésopotamie ...*, 1982, pp. 118–137.

Camps (Gabriel), “Amon-Rê et les béliers à sphéroïde de l’Atlas”, dans Berger (C.), Clerc (G.), Grimai (N.), *Hommages à Jean Leclant*, BdE, 106/4. 1994, pp. 29–44.

Canfora (Luciano), “Lire à Athènes et à Rome”, *Annales*, 44 (4), 1989, pp. 925–937.

Caxdascia (Guillaume), *Les lois assyriennes. Introduction, traduction, commentaire*, Paris, Le Cerf, 1969, p. 358.

Carlier (Pierre), “La double face du pouvoir royal dans le monde mycénien”, dans Nicolet (C.), *Du pouvoir dans l’Antiquité ...*, 1990, pp. 36–52.

Carney (Werncr), *Bureaucracy in Traditional Society. Romano-Byzantine Bureaucraties Viewed from within*, Lawrence (Kansas), Coronado Press, 1971.

Carter (Elizabeth), Stolper (Matthew), *Elam. Surveys of Political History and Archeology*, Berkeley, University of California Press, 1984, p. 328.

Cassin (Éléna), *La splendeur divine. Introduction à l’étude de la mentalité mésopota-mienne*, Paris, Mouton, 1968, p. 156.

Cassin (Éléna), “La contestation dans le monde divin”, dans Finet (A.), *La voix de l’opposition ...*, 1973, pp. 89–110.

Cassin (Éléna), “Note sur le “puhru des dieux”, dans Finet (A.), *La voix de l’opposition ...*, 1973, pp. 111–118.

Cassin (Éléna), “Le palais de Nuzi et la royauté d’Arrapha”, dans Garelli (P.), *Le palais et la royauté ...,* 1974, pp. 373–392.

Cassin (Éléna), “Heurs et malheurs du Hazannu (Nuzi)”, dans Finet (A.), *Les pouvoirs locaux en Mésopotamie ...,* 1982, pp. 98–117.

*Catalogue du Musée des civilisations anatoliennes*, Ankara, Donniez, [s.d.], p. 168.

*Catalogue du musée égyptien de Turin,* Turin, Federico Gallora Editore, 1988, p. 144.

Cazelles (Henri), “Le jugement des morts en Israël”, dans *Le jugement des morts*, 1961, pp. 105–442.

Cenival (Françoise de), “Individualisme et désenchantement. Une tradition de la pensée égyptienne”, dans Verhoeven (U.), Gracfc (E.), *Religion und Philosophie im Alten Ägypten ...,* 1991, pp. 79–91.

Cerny (Jaroslav), *A Community of Workmen at Thebes in the Ramesside Period*, BdE, 50, 1973, p. 383.

Charpin (Dominique), “Données nouvelles sur la chronologie des souverains d’Esnunna”, dans Durand (J.-M.), Kupper (J.-R.), *Miscellanea Bahylontca ...,* 1985, pp. 51–66.

Charpin (Dominique), *Le clergé d’Ur au siècle d’Hammurabi (XIX^e^–XVIII^e^ siècles av. J.-C.)*, Genève, Droz, 1986, p. 519.

Charpin (Dominique), “Le rôle économique du palais en Babylonie sous Hammurabi et ses successeurs”, dans Lévy (E.), dir., *Le système palatial en Orient, en Grèce et à Rome*, Leiden, Bail, 1987, pp. 110–126.

Charpin (Dominique), “Commentaire de Harvey Weiss, *The Origins of Cities*”, *RA*, 1988, pp. 184-185.

Charpin (Dominique), “Les édits de “restauration” des rois babyloniens et leur application”, dans Nicolet (C.), *Du pouvoir dans lAntiquité ...,* 1990, pp. 13–24.

Charpin (Dominique), “Le heurt des impérialismes”, *Les Dossiers de l’archéologje*, 160, mai 1991, pp. 18–23.

Chevereau (Pierre-Marie), “Contribution à la prosopographie des cadres militaires du Moyen Empire”, *RdE*, 1991, pp. 43–88 et 1992, pp. 11–34.

Chevereau (Pierre-Marie), “Le porte-étendard Maienheqaou”, *RdE*, 1996, pp. 9–28.

*Chicago Assyrian Dictionary of the Oriental Institute (The),* Chicago, OIP, depuis 1964.

Chuvin (Pierre), *la mythologie grecque*, 1992, pp. 130-131.

Civil (Miguel), “Enlil, the Merchant. Notes to CT 1 510”, *JCS*, 1976, pp. 72–81.

Civil (Miguel), “Enlil and Ninlil. The Marriage of Sud”, *JAOS*, 1983, pp. 43–66.

Civil (Miguel), “Sur les “livres d’écoliers” à l’époque paléo-babylonienne”, dans Durand (J.-M.), Kupper (J.-R.), *Miscellanea Bahylonica …,* 1985, pp. 67–78.

Civil (Miguel), “Ur III Bureaucracy. Quantitative Aspects”, dans Gibson (M.), Biggs (R. D.), *The Organization of Power …,* 1987, pp. 43–53.

CNRS, *Colloque international. Axes prioritaires de recherches égyptologiques*, Grenoble, Association internationale des égyptologues, 1979.

Cole (Steven W.), *Nippur in Late Assyrian Times.* 750–612, Chicago, Ph.D Thesis, 1990, p. 146.

Cole (Steven W.), *The Early Neo-Babylonian Archiv from Nippur*, Chicago, OIP, 1996, p. 458 (Nippur IV).

Contenau (Georges), La glyptique syro-hittite, Paris Geuthner, 1922, p. 362.

Cooper (Jerrold S.), “Gilgamesh and Agga” *JCS*, 33.

Cooper (Jerrold S.), “Structure, Humor, and Satire in the Poor Man of Nippur”, *JCS*, 1975, pp. 163–174.

Cooper (Jerrold S.), *Reconstructing History from Ancient Inscriptions. The Lagash–Umma Border Conflict*, SANE, 2, 1, 1983, p. 61.

Cooper (Jerrold S.), “Sargon and Joseph. Dreams Come True”, dans Kort (A.), Morschauser (S.), *Biblical and Related Studies*, Winona Lake, Eisanbrauns, 1985, pp. 33–39.

Cooper (Jerrold S.), *Sumerian and Akkadian Royal inscriptions*, vol. 1: *Presargonic Inscriptions*, New Haven, AOS, 1986, p. 118.

Cowgill (G.), Yoffee (Norman), *The Collapse of Ancient States and Civilizations*, Tucson, The University of Arizona Press, 1988, p. 333.

Curtis (J), “Arpachiyah”, dans Curtis (J.), *Fifty Years of Mesopotamian Discoveries*, Londres, British School of Archeology in Iraq, 1982, p. 122.

Dakhlia (Jocelyne), “Des prophètes à la nation. La mémoire des temps antéislamiques au Maghreb”, *Cahiers d’études africaines*, 1987, pp. 241–267.

Damerow (Peter), Lefevre (Wolfgang), *Rechenstein, Experiment, Sproche. Historische Fallstudien zur Enstehung der exakten Wissenschaften*, Stuttgartt, Klett–Cotta, 1981, p. 259.

Darbo–Peschanski (Catherine), “La politique de l’historien. Thucydide, historien du présent”, *Annales*, 1989, pp. 653–675.

Davis (Whitney), “Review Article of Michael Hoffman’s *Egypt before the Pharaohs*”, *JEA*, 1985, pp. 25–27.

Davis (Whitney), “Review Article of Barry Kemp’s Ancient Egypt”, AJA, octobre 1990, pp. 686–689.

De Buck (Adrian), *The Egyptian Coffin Texts*, Chicago, 7 volumes, 1935–1961.

De Jong Ellis (Maria), “Correlation of Archeological and Written Evidence for the Study of Mesopotamian Institutions”, *AJA*, 1983, pp. 457–507.

Decker (Wolfgang), *Sports and Games of Ancient Egypt*, New Haven, Yale University Press, 1992, p. 212.

Della Monica (Madeleine), *La classe ouvrière sous les pharaons. Étude du village de Deir el-Medineh*, Paris Maisonneuve, 1980, p. 199.

Derchain (Philippe), "Bébon, le dieu et les mythes", *RdE*, 1952, pp. 23–47.

Derchain (Philippe), "Magie et politique. À propos de l'hymne de Sésostris III", *CdE*, 1987, pp. 21–29.

Derchain (Philippe), "Comment les Égyptiens écrivaient un traité de la royauté", *Bulletin de la société française d'égyptologie*, 87-88, 1989, pp. 14–17.

Derchain (Philippe), "Éloquence et politique", *RdE*, 1989, pp. 37–47.

Derchain (Philippe), "Les débuts de l'histoire (Rouleau de cuir Berlin 3029)", *RdE*, 1992, pp. 35–47.

Derchain (Philippe), "Des usages de l'écriture. Réflexions d'un savant égyptien", *CdE*, 1997, pp. 10–15.

Desroches-Noblecourt (Christiane), *Vie et mort dun pharaon. Toutankhamon*, Paris, Hachette, 1963, p. 312

Detienne (Marcel), Vemant (Jean-Pierre), *La cuisine du sacrifice en pays grec*, Paris, Gallimard, 1979, p. 337.

Detienne (Marcel), *L'invention de la mythologie*, Paris, Gallimard, 1981, p. 252.

Detienne (Marcel), "Les dieux du politique", dans Droit (R.-P.), *Les Grecs, les Romains et nous …,* 1991, pp. 259–269.

Diakonoff (I.M.), "A Babylonian Political Pamphlet from about 700 B.C.", dans Güterbock (H.), Jacobsen (Th.), eds, *Studies in Honor of Benno Landsberger*, Chicago, Chicago University Press, 1965, pp. 343–349.

Diakonoff (I.M.), "Structure of Society and State in Early Dynastic Sumer", *MANE*, 1 (3), 1974, p. 16.

Diakonoff (I.M.), "Extended-Family Household in Mesopotamia", dans Veehnhof (K.), *Houses and Mouseholds in Ancient Mesopotamia …,* 1996, pp. 55–59.

Donbaz (V.), Yoffee (Norman), *Old Babylonian Texts from Kish Conserved in the Istanbul Archeological Museum,* Malibu, Undena Publications, 1986, p. 93.

Dossin (Georges), *Correspondance de Samsi-Addu et de ses fils,* ARM V, 1950, p. 226.

Draï (Raphaël), *La communication prophétique,* Paris, Fayard, 1993, p. 529.

Draï (Raphaël), *La sortie d'Égypte. L'invention de la liberté*, Paris, Fayard, 1986, p. 372.

Draï (Raphaël), *La pensée juive et l'interrogation divine*, Paris, PUF, 1996, p. 446.

Drioton (Étienne), "L'écriture énigmatique du Livre du Jour et de la Nuit", pp. 83–121, dans Piankoff (A.), *Le livre du jour a de la nuit*, 1942.

Droit (Roger-Pol), dir., *Les Grecs, les Romains et nous. L'Antiquité est-elle moderne?,* Paris, *Le Monde Éditions*, 1991, p. 485.

Duchemin (Jacqueline), *Mythes grecs et sources orientales*, Paris, Les Belles Lettres, 1995, p. 345.

Dunand (Maurice), "Verroteries d'enfants dans le temple d'Echmoun à Sidon", *Bulletin du Musée de Beyrouth*, 1978, pp. 47–50.

Dunand (Maurice), Saliby (Nessib), *Le temple d'Amrith dans la Pérée d'Aradus*, Paris, Geuthner, 1985, p. 55.

Durand (Jean-Marie), Kupper (Jean-Robert), *Miscellanea Babylonica. Mélanges offerts à Maurice Birot*, Paris, ERC, 1985, p. 319.

Durand (Jean-Marie), "Fragments rejoints pour une histoire élamite", dans Meyer (L. de), *Fragmenta Historiae Elamicae …,* 1986, pp. 111–128.

Durand (Jean-Marie), "L'organisation de l'espace dans le palais de Mari. Le témoignage des textes", dans Lévy (E.), *Le système palatial en Orient …,* 1987, pp. 39–110.

Durand (Jean-Marie), "Les Anciens de Talhayûm", *RA*, 1988, pp. 97–113.

Durand (Jean-Marie), "L'assemblée en Syrie à l'époque pré-amorite", *Quaderni di Semititisca*, 1989, pp. 27–44.

Durand (Jean-Marie), "La cité-État d'Imâr à l'époque des rois de Mari", *MARI*, 6, 1990, pp. 39–91.

Durand (Jean-Marie), "Vainqueurs et vaincus", *Les Dossiers de l'archéologie*, 160, mai 1991.

Eichler (Barry L.), *Indenture at Nuzi. The Personal Tidennutû Contract audits Mesopotamian Analogues*, New Haven, Yale University Press, 1973, p. 163.

Eichler (Barry L.), "Literaty Structure of the Laws of Eshnunna", dans Rochberg-Halton (F.), *Language, Literature and History …,* 1987, pp. 71–94.

Eisenstadt (S.N.), dans Larsen (M.T.), *Power and Propaganda …,* 1979, pp. 21–33.

Eisenstadt (S.N.), "The Axial Age Breakthrough in Ancient Greece", dans Eisenstadt (S.N.), *The Origins and Diversity of Axial Age Civilizations*, 1986, pp. 1–39.

Eisenstadt (S.N.), *The Origins and Diversity of Axial Age Civilizations*, Albany, State University of New York Press, 1986, p. 556.

Eliade (Mircea), *Cosmologie et alchimie babyloniennes*, Paris, Gallimard, 1935–1991, p. 128.

Eliade (Mircea), ed., *The Encyclopedia of Religion*, New York, Macmillan, 1987.

Elkana (Yehuda), "The Emergence of Second-order Thinking in Classical Greece", dans Eisenstadt (S.N.), *The Origins and Diversity of Axial Age Civilizations*, 1986, pp. 40–64.

*Emar, un royaume de l'Euphrate au temps des Hittites*, Paris, Catalogue de l'exposition, RMN, 1982.

Emery (Walter B.), *Archaic Egypt. Culture and Civilization in Egypt Five Thousand Years ago*, Hardmonsworth, Penguin Books, 1961, p. 269.

Epha'l (Israël), *The Ancient Arabs. Nomads on the Border of the Fertile Crescent. 9th–5th Centuries B.C.,* Leiden, Brill, 1982.

Esse (Douglas L.), "Notes from an Early Bronze Age Village", *OI News and Notes*, 121, 1989.

Euben (J. Peter), ed., *Greek Tragedy and Political Theory*, Berkeley, University of California Press, 1986, p. 315.

Evans (Geoffrey), "Ancient Mesopotamian Assemblies", *JAOS*, 78, 1958, p. 111 et 114–115.

Fairservis (W. A. Jr.), "A Revised View of the Na'rmer Palette", *JARCE*, 1991, pp. 1—20.

Falkenstein (Adam), *The Sumerian Temple City* (Introduction et traduction de M. de Jong Ellis), Los Angeles, Undena Publications, 1974.

Faulkner (R.O.), *A Concise Dictionary of Middle Egyptian*, Oxford, Vivian Ridler, 1962.

Faulkner (R.O.), *The Ancient Egyptian Pyramid Texts Translated into English*, Oxford, Oxford University Press, 1969, p. 330.

Finer (Samuel E.), *The History of Government From the Earliest Times*, vol. I, *Ancient Monarchies and Empires*, Oxford, Oxford University Press, 1997, p. 610.

Finet (André), "Le trône et la rue en Mésopotamie. L'exaltation du roi et les techniques de l'opposition", dans Finet (A.), *La voix de l'opposition …,* 1973, pp. 2—27.

Finet (André) dir., *La voix de l'opposition en Mésopotamie*, Bruxelles, Institut des hautes études de Belgique, 1973, p. 214.

Finet (André) dir., *Les pouvoirs locaux en Mésopotamie et dans les régions adjacentes*, Bruxelles, Institut des hautes études de Belgique, 1982, p. 155.

Finet (André), *Le code de Hammurabi*, Paris, Le Cerf, 1996.

Finley (Moses I.), *Politics in the Ancient World*, Cambridge, Cambridge University Press, 1983 (traduction française, *L'invention de la politique. Démocratie et politique en Grèce et dans la Rome républicaine*, Paris, Flammarion, 1985, p. 217).

Fortin (Michel), "Rapport préliminaire sur la 3e campagne de fouilles à Tell 'Atij et la 2e à Tell Gudeda, sur le Khabour (automne 1988)", *Syria*, 1990, pp. 535–577.

Fortin (Michel), "Rapport préliminaire sur la seconde campagne de fouilles à Tell 'Atij et la première à Tell Gudeda (automne 1987) sur le Moyen Khabour", *Syria*, 1990, pp. 219–256.

Foster (John L.), "The Conclusion to *the Testament of Ammennemes, King of Egypt*", *JEA*, 1981, pp. 36–47.

Foster (Benjamin), "Agriculture and Accountability in Ancient Mesopotamia", dans Weiss (H.), *The Origins of Cities …,* 1986, pp. 109–128.

Foster (Benjamin), "Archives and Empire in Sargonic Mesopotamia", dans Veenhof (K. R.), *Cuneiform Archives …,* 1986, pp. 26–52.

Frame (G.), "The "First Families" of Borsippa during the Early Neo-Babylonian Period", *JCS*, 1984, pp. 67–80.

Frandsen (Paul-John), "Egyptian Imperialism", dans Larsen (M. T.), *Power and Propaganda …,* 1979, pp. 167–190.

Franke (Detlef), *Altägyptischen Verwandtschaftsbezeichnungen im Mittelen Reich*, Hamburg, Verlag Borg GmbH, 1983, p. 400.

Franke (Detlef), "The Carreer of Kunemhotep III of Beni Hasan and the so-called "Decline of the Nomarchs", dans Quirke (S.), *Middle Kingdom Studies*, 1991, pp. 51–67.

Frankfort (Henri), ed., *The Intellectual Adventure of Ancient Man. An Essay on Speculative Tought in the Ancient Near East,* Chicago, Chicago University Press, 1946, p. 401

Frankfort (Henri), *Kingship and the Gods,* Chicago, Chicago University Press, 1948 (traduction française), *La royauté et les dieux. Intégration de la société à la nature dans la religion de l'Ancien Proche-Orient*, Paris, Payot, 1951.

Frankfort (Henri), *The Problem of Similarity in Ancient Near Eastern Religions*, Oxford, Clarendon Press, 1951, p. 23.

Gabolde (Luc), "L'itinéraire de la procession d'Opet", *Dossiers Histoire et Archéologie,* 101, janvier 1986, pp. 27-28.

Garbini (Giovanni), "La questione dell'alphabeto", dans Moscati (S.), *I Fenici …*, 1988, pp. 86–103.

Gardiner (Alan H.), *The Inscription of Mes. A Contribution to the Study of Egyptian Judicial Procedure*, Leipzig, Heinrich, 1903.

Gardiner (Alan H.), *Literary Texts of the New Kingdom*, Leipzig, 1911.

Gardiner (Alan H.), "Political Crime in Ancient Egypt", *Journal of the Manchester Oriental Society*, 1912-1913, pp. 57–64.

Gardiner (Alan H.), "An Administrative Letter of Protest", *JEA*, 1927, pp. 75–78.

Gardiner (Alan H.), *The Library of Cheaster Beatty*, The Chcaster Beatty Papyri, I, Londres, 1931.

Gardiner (Alan H.), *Ancient Egyptian Onomastica I-II,* Oxford, 1947, vol. I.

Gardiner (Alan H.), *Egyptian Grammar*, Oxford, Ashmolean Museum, 1976, p. 646.

Gardner (John), Maier (John), *Gilgamesh. Translated from the Sîn leqe-unninni Version*, New York, Knopf, 1984, p. 304.

Garelli (Paul), *Les Assyriens en Cappadoce*, Paris, Maisonneuve, 1963, p. 420.

Garelli (Paul), "Les sujets du roi d'Assyrie", dans Finet (A.), *La voix de l'opposition …,* 1973, pp. 188–215.

Garelli (Paul) dir., *Le palais et la royauté Archéologie et civilisation*, Paris, Geuthner, 1974, p. 490 (19e RAI, Paris, 29 juin-2 juillet 1971).

Garelli (Paul), "L'État et la légitimité sous l'Empire assyrien", dans Larsen (M. T.), *Power and Propaganda* ..., 1979, pp. 319–328.

Garelli (Paul), "Les empires mésopotamiens", dans Duverger (Maurice), *Le concept d'empire,* Paris, PUF, 1980, pp. 25–47.

Garelli (Paul), "Les pouvoirs locaux en Assyrie", dans Finet (A.), *Les. pouvoirs locaux en Mésopotamie ...,* 1982, pp. 76–91.

Garelli (Paul), "Succession royale en Mésopotamie", dans Le Roy Ladurie (E.), *Les monarchies,* Paris, PUF, 1986, pp. 161–169.

Garelli (Paul), Durand (Jean-Marie), Gonnet (Maurice), Breniquet (Catherine), *Le Proche-Orient asiatique. Des origines aux invasions des peuples de la mer*, Paris, PUF, 1997.

Garelli (Paul), Lemaire (André), *Le Proche-Orient asiatique. Les empires mésopotamiens et Israël*, Paris, PUF, 1997, p. 354.

Gauthier (Philippe), "Quorum et participation civique dans les démocraties grecques", dans Nicolet (C.), *Du pouvoir dam l'Antiquité ...,* 1990, pp. 73–99.

Gelb (I. J.), "Thoughts About Ibia. A Preliminary Evaluation", *Syro-Mesopotamian Studies*, I, 1977, pp. 3–30.

Gelb (I. J.), "Ebla and Lagash. Environmcntal Contrast", dans Weiss (H.), *The Origins of Cities ...,* 1986, pp. 157–166.

Ghiroldi (Angelo), "Ruolo degli stranieri nei documenti économici medio-assiri (Assur-bel-nisesu, Tukulti-Ninurta)", *Egito e Vicino Oriente*, 1989, pp. 145–163.

Gibson (McGuire), "Excavations at Nippur. Eleventh Season", Chicago, Chicago University Press, 1975, p. 152 (*0I Communication, 22*).

Gibson (McGuire), "Excavations at Nippur. Twelfth Season", Chicago, Chicago University Press, 1978, p. 189 (*0I Communications, 23*).

Gibson (McGuire), *Uch Tepe I*, The University of Chicago and the University of Copenhagen, 1981 (Hamrin Reports, 10).

Gibson (McGuire), *Duplicate Systems of Trade. A Key Elément in Mesopotamian History*, 1984. (publié dans Haelgvist (K.), *Asian Trade Routes*, 1991).

Gibson (McGuire), "Images of Power. Introductory Remarks", dans Gibson (M.), Biggs (R. D.), *The Organization of Power …,* 1987, pp. 1–4 (texte original : "Images of Power, Introductory Remarks", 1985, p. 19).

Gibson (McGuire), "The Round Building at Razuk. Form and Function", dans Huot (J.-L.), *Préhistoire de la Mésopotamie*, 1987, pp. 467–474.

Gibson (McGuire), Biggs (Robert D.), eds, *The Organization of Power. Aspects of Bureaucracy in the Ancient Near East*, Chicago, OI, 1987, p. 192.

Gibson (McGuire), "Archeology and the Concept of Clean", 0I *News and Notes*, 113, mars-avril 1988.

Gibson (McGuire), "Nippur. 1990", *0I News and Notes, 125*, septembre-octobre 1990, pp. 1–7.

Gibson (McGuire), "Remarks on the Round-Building", et "Differentiated Distribution of Faunal Materials at Razuk", dans Gibson (M.), *Uch Tepe II*, The University of Chicago and the University of Copenhagen, 1990, pp. 103–119 (Hamrin Reports, 11).

Glassner (Jean-Jacques), *La chute d'Akkadé. L'événement et sa mémoire*, Berlin, Dietrich Reiner Verlag, 1986, p. 125.

Glassner (Jean-Jacques), "Inanna et les Me", dans *Nippur at the Centennial*, 35e RAI, Philadelphie, Occasional Publications of The Samuel Noah Kramer Fund, 1988, pp. 55–86.

Glassner (Jean-Jacques), "Women, Hospitality, and the Honor of the Family", dans Lesko (B.), *Women's Earliest Records …,* 1989, pp. 71–90.

Glassner (Jean-Jacques), *Chroniques mésopotamiennes*, Paris, Les Belles Lettres, 1993, p. 304.

Gledhill (John), Larsen (Mogens Trolle), “The Polanyi Paradigm. A Dynamic Analysis of Archaic States”, dans Renfrew (C.), Rowlands (M.), Segreves (B. A.), eds, *Theory and Explanation in Archeology. The Southampton Conference*, New York, Academie Library Press, 1982, po. 197–229.

Goedicke (Hans), “Diplomatie Studies in the Old Kingdom”, *JARCE*, 1964, pp. 31–41.

Goedicke (Hans), “The Origins of the Royal Administration”, colloque international ..., Paris, CNRS, 1979.

Goodnick Westenholz (Joan), “A Forgotten Love Song”, dans Rochberg-Halton (F.), *Language, Literature and History ...,* 1987, p. 423.

Gordon (Cyrus H.), “Erîbu Marriage”, dans Morrison (M.A.), Owen (D.I.), *Studies in the Civilization and Culture of Nuzi and the Hurrians in Honor of Ernst R. Lacheman*, Winona Lake, Eisenbrauns, 1981, pp. 155–160.

Gordon (Cyrus H.), “Review Article: S. N. Kramer, *In the World of Sumer, An Autobiography*”, *JCS*, 39 (2), 1987, pp. 28–31.

Grandet (Pierre), *Ramsès III. Histoire d’un règne*, Paris, Pygmalion/Gérard Wattelet, 1993, p. 419.

Grandet (Pierre), *Le papyrus Harris I*, BdE, 109, 1994, 2 vol. (p. 342 et 352).

Grandet (Pierre), *Hymnes de la religion d’Aton*, Paris, Seuil, 1995, p. 165.

Gras (M.), Rouillard (P.), Teixidor (J.), *L’univers phénicien*, Paris, Arthaud, 1989, p. 284.

Grayson (K.), “Akkadian Treaties of the Seventh Century B.C.”, *JCS*, 39 (2), 1987, pp. 127–160.

Grdseloff (B.), “Remarques concernant l’opposition à un rescrit du vizir”, *Annales du Service des Antiquités de l’Égypte*, 1948, pp. 505–512.

Green (Michael), "Compte rendu de William Murnane, *The Road to Kadesh*", *CdE*, 1985, pp. 184–188.

Grégoire (Jean-Pierre), *Archives administratives sumériennes*, Paris, Geuthner, 1970, p. 305.

Grillot-Susini (Françoise), *Éléments de grammaire élamite*, Paris, ERC, 1987, p. 79.

Grimai (Nicolas), *La stèle triomphale de Piankhy*, Le Caire, IFAO, 1982.

Grimai (Nicolas), *Histoire de l'Égypte ancienne*, Paris, Fayard, 1988, p. 593.

Grimai (Nicolas), "Le roi et la sorcière", dans Berger (C.), Clerc (G.), Grimai (N.), *Hommages à Jean Leclant*, BdE, 106/1, 1993, pp. 97–108.

Grimai (Nicolas), "Corégence et association au trône. L'enseignement d'Aménemhat Ier", BIFAO, 1995, pp. 273–280.

Grimai (Nicolas), Menu (Bernadette), dir., *Le commerce en Egypte ancienne*, BdE, 121, 1998, p. 297.

Grozs (Katarzyna), "Dowry and Brideprice in Nuzi", dans Morrison (M.A.), Owen (D.I.), *Studies in the Civilization and Culture of Nuzi …,* 1981, pp. 161–182.

Gunkel (Hermann), *The Legend of Genesis. The Biblical Saga and History*, New York, Schoken Books, 1964.

Gunter (Ann Clyburn), *The Old Assyrian Colony Period Settlement of Bogazkoy, Hattousa in Central Turkey. A Chronological reassessment of the Archaelogical Remains*, Ann Arbor, University Microfilms, 1982 (Ph. D. Thesis, University of Columbia, 1980, p. 292).

Hansens (Mogens Herman), *The Athenian Assembly in the Age of Demosthenes*, Oxford, Blackwell, 1987, p. 250 (traduction française, *La démocratie athénienne à l'époque de Démosthène. Structure, Principes, Idéologie*, Paris, Les Belles Lettres, 1993, p. 493).

Harari (Ibrahim), "Loi et force contraignante de la coutume", *Colloque international* …, Paris, CNRS, 1979.

Harper (Robert F.), *Assyrian and Babylonian Letters Belonging to the Kouyunjik Collection of the British Museum*, Chicago, Chicago Universty Press, 15 vol., 1892–1913.

Harris (J. R.), *The Legacy of Egypt*, Oxford, Clarendon Press, 1971.

Hawass (Zahi), "The Workmen's Community at Giza", dans Bietak (M.), *House and Palace …*, 1996, pp. 53–67.

Helck (K. W.), *Wirtschaftgeschickte des Alten Ägypten*, Leiden, Brill, 1975.

Helck (K.W.), *Die Lebre für König Merikare*, Wiesbaden, Otto Harrassowitz, 1977.

Hoffman (Michael), *The Predynasic of Hieraklonpolis. An Interim Report*, Le Caire, Egyptian Studies Association, 1982, p. 154.

Hoffman (Michael), *Egypt before the Pharaos. The Prehistoric Foundations of Egyptian Civilization*, Londres, Ark, 1984, p. 391.

Hoffman (Michael), "Urban Development in the Hierakonpolis Region from Predynastic through Old Kingdom Time", *JARCE*, 1986, pp. 175–188.

Hoffner (Harry), *Hittites Myths*, Atlanta, the Scholars Press, 1990, p. 92 (Writings from the Ancient World, 2).

Hrozny (Frédéric), *Code hittite provenant de l'Asie Mineure (vers 1350 av. J.-C.),* Paris, Geuthner, 1922.

Hunt (Robert C.), "The Role of the Bureaucracy in the Provisioning of Cities. A Framework for the Analysis of the Ancient Near East", dans Gibson (M.), Biggs (R. D.), *The Organization of Power …,* 1987, pp. 161–192.

Huot (Jean-Louis), dir., *Préhistoire de la Mésopotamie. La Mésopotamie préhistorique et l'exploration du djebel Hamrin*, Paris, Éditions du CNRS, 1987, p. 503.

Huot (Jean-Louis), *Les Sumériens. Entre le Tigre et l'Euphrate,* Paris, Armand Colin, 1989, p. 259.

Huot (Jean-Louis), *Les premiers villageois de Mésopotamie. Du village à la ville*, Paris, Armand Colin, 1994, p. 223.

Ichisar (Metin), *Les archives cappadociennes du marchand Imdilum*, Paris, ADPF, 1981, p. 453.

Ichisar (Metin), “Un contrat de mariage et la question du lévirat à l’époque cappadocienne”, *RA*, 1982.

Jacobsen (Thorkild), *Toward the Image of Tammuz and Other Essays on Mesopotamian History and Culture Edited by William Moran*, Cambridge, Harvard University Press, 1970, p. 507 (pp. 1–15, “Formative Tendancies in Sumerian Religion”, 1961; pp. 39–46, “Ancient Mesopotamian Religion. The Central Concerns”, 1963; pp. 48–51, “The Investiture and Anointing of Adapa in Heaven”, 1930; pp. 52–71, “The Myth of Inanna and Bilulu”, 1953; pp. 72–101, “Toward the Image of Tammuz”, 1961; pp. 132–156, “Early Political Development in Mesopotamia”, 1957; pp. 157–172, “Primitive Democracy in Ancient Mesopotamia”, 1943; pp. 173–186, “The Reign of Ibbî-Suen”, 1953; pp. 193–214, “An Ancient Mesopotamian Trial for Homicide”, 1959).

Jacobsen (Thorkild), “The Harab Myth”, *SANE*, 2, 1984, pp. 101–114.

Jacq (Christian), “Réalité communautaire de l’artisan en Égypte ancienne”, dans Bierbrier (M.), *Les bâtisseurs de Pharaon …*, 1986, pp. 9–19.

Jameson (Michael), “L’espace privé dans la cité grecque”, dans Murray (O.), Price (S.), *La cité grecque …*, 1992, pp. 201–229.

Jankowska (N. B.), “Communal Self-Government and the King of the State of Arrapha”, *JESHO*, 1969, pp. 233–282.

Jankowska (N. B.), “Extended Family Commune and Civil Self-Government in Arrapha in the Fifteenth-Fourteenth Century B. C.”, dans Diakonoff (I. M.), *Ancient Mesopotamian, Socio-Economic History. A Collection of Studies by Soviet Scholars*, Moscou, Nanka Publishing House, pp. 235–352.

Janssen (Jac J.), Pestman (P. W.), "Burial and Inheritance in the Community of the Necropolis Workmen at Thebes (Pap. Bulaq X and Petrie 16)", *JESHO*, 1968, pp. 137–170.

Janssen (Jac J.), "Gift-giving in Ancient Egypt as an Economic Feature", *JEA*, 1982, pp. 253–258.

Jarrige (Jean-Pierre), dir., *Les cités oubliées de l'Indus. Archéologie du Pakistan. Catalogue de l'exposition du musée national des Arts asiatiques Guimet*, Paris, AFAA, 1988, p. 208.

Jasim (Salah Abboud), *The Ubaid Period in Iraq. Recent Excavations in the Hamrin Region*, Oxford, B. A. R. International Series, vol. 1, 267, 1985.

Johnson (Janet H.), "Ptolemaic Bureaucracy from an Egyptian Point of View", dans Gibson (M.), Biggs (R. D.), *The Organization of Power ...*, 1987, pp. 141–150.

Johnson (Gregory A.), *Local Exchange and Early State Development in Southwestern Iran*, Ann Arbor, Michigan, University Microfilms, 1988, p. 292.

Jones (T. B.), "Sumerian Administrative Documents. An Essay", dans *Sumerological Studies in Honor of Throkild Jacobsen*, Chicago, Chicago University Press, 1975, pp. 41–61.

Kaegi (Walter Emil Jr.), "Some Perspectives on Byzanthine Bureaucracy", dans Gibson (M.), Biggs (R. D.), *The Organization of Power ...*, 1987, pp. 151–159.

Kahl (J.), *Dos System der ägyptischen Hieroglyphenschrift in der 0-3 Dynastie*, Göttingen, Orient Forschungen, 1994.

Kanawati (Naguib), *Governmental Reforms in Old Kingdom Egypt*, Warminster, Aris and Phillips, 1980.

Kanawati (Naguib), "Deux conspirations contre Pépy Ier", *CdE*, 1981, pp. 203–217.

Kantor (Helena J.), “The Final Phase of Predynastic Culture”, *JNES*, 1944, pp. 110–136.

Katz (Dina), “Gilgamesh and Akka. Was Uruk Ruled by Two Assemblies?”, *RA*, 1987, pp. 105–114.

Kemp (Barry J.), “Photographs of the Decorated Tomb at Hierakonpolis”, *JEA*, 1973, pp. 36–43.

Kemp (Barry J.), “The Early Development of Towns in Egypt”, *Antiquity*, 51, 1977, pp. 185–200.

Kemp (Barry J.), “The Amarna Workmen’s Village in Retrospect”, *JEA*, 1987, pp. 21–50.

Kemp (Barry J.), *Ancient Egypt. Anatomy of a Civilization*, Londres, Routledge, 1989, p. 356.

Kirkbride (Diana), “Umm Dabaghiya”, dans Curtis (J.), *Fifty Years of Mesopotamian Discoveries …*, 1982, pp. 11–21.

Kitchen (Kenneth A.), *Pharaoh Triumphant. The Life and Times of Ramsès II, King of Egypt*, Warminster, Aris and Phillips, 1982, p. 272 (traduction française, *Ramsès II, le Pharaon triomphant. Sa vie et son époque*, Monaco, Le Rocher, 1994, p. 364).

Kloos (Carola), *Yhawh’s Combat with the Sea. A Canaanite Tradition in the Religion of An*, Leiden, Brill, 1986.

Kramer (Samuel Noah), *L’histoire commence à Sumer*, Paris, Arthaud, 1975, p. 269.

Kramer (Carol), “An Archeological View of a Contemporary Kurdish Village”, dans *Ethnoarcheology. Implications of Ethnography for Archeology*, New York, Columbia University Press, 1979, pp. 139–163.

Kraus (F. R.), Königliche Verfügungen in Altbabyloniscber Zeit, Leiden, Brill, 1984.

Kruchten (Jean-Marie), “Valeur normative du décret d’Horemheb”, *Colloque international …*, Paris, CNRS, 1979.

Kruchten (Jean–Marie), *Le décret d'Horemheb. Traduction, commentaire épigraphique, philologique et institutionnel*, Bruxelles, Éditions de l'Université libre de Bruxelles, 1981, p. 252.

Kruchten (Jean–Marie), *Les annales des prêtres de Kamak (XXI[e]–XXIII[e] dynasties) et autres textes contemporains relatifs à l'initiation des prêtres d'Aman,* Or. A. Lov., 1989, p. 304.

Krupp (Edwin C.), *Echoes of the Ancient Skies. The Astronomy of Lost Civilizations,* New York, Harper, 1983, p. 386.

Kugel (James), "The Case against Joseph", dans Abusch (Z.), Huehnegard (J.), Steinkeller (P.), *Lingering over Words …,* 1990, pp. 271–287.

Kuhlmann (Klaus–Peter), "Serif–syle Architecture and the Design of the Archaic Egyptian Palace ("Königszelt")", dans Bietak (M.), *House and Palace …,* 1996, pp. 117–137.

Kupper (Jean–Robert), *Les nomades en Mésopotamie au temps des rois de Mari,* Paris, Les Belles Lettres, 1957, p. 283.

Kupper (Jean–Robert), "L'opinion publique à Mari", *RA*, 1964, pp. 79–82.

Kupper (Jean–Robert), "La voix de l'opposition à Mari", dans Finet (A.), *La voix de l'opposition …,* 1973, pp. 169–170.

Kupper (Jean–Robert), "Samsi–Addad et l'Assyrie", dans Durand (J.–M.), Kupper (J.–R.), *Miscellanea Babylonica …,* 1985, pp. 147–151.

*La naissance du monde*, Paris, Seuil, 1959 (Sources orientales, I).

Labrousse (A.), Moussa (A.), *Le temple d'accueil du complexe funéraire du roi Ounas*, BdE, 111, 1996.

Lafforgue (Gilbert), "Les zones de dissidence en Asie occidentale au II[e] millénaire av. J.–C.", dans Nicolet (C.), *Du pouvoir dans l'Antiquité …,* 1990, pp. 25–36.

Lafont (Bertrand), "Le *sabum* du roi de Mari au temps de Yasmah–Adu", dans Durand (J.–M.), Kupper (J.–R.), *Miscellanea Babylonica …,* 1985, pp. 161–179.

Lafont (Bertrand), “La guerre au pays de Sumer”, *Les Dossiers de l’archéologie*, 160, 1991, p. 14.

“La guerre au Proche-Orient dans l’Antiquité”, *Les Dossiers de l’archéologie*, 160, mai 1991.

Lalouette (Claire), *Textes sacrés et textes profanes de l’Ancienne Égypte. Des Pharaons et des hommes*, Paris, Unesco-Gallimard, 1984, p. 342.

Lalouette (Claire), *Textes sacrés et textes profanes de l’ancienne Égypte. Mythes, contes et poésies*, Paris, Unesco-Gallimard, 1987, p. 311.

Lambert (W.G.), “Nabuchadnezzar, King of Justice”, *Iraq*, 1965, p. 1–11.

Lambert (W.G.), *Babylonian Wisdom Literature*, Oxford, Clarendon Press, 1967, p. 358.

Lambert (W. G.), “The Seed of Kingship”, dans Garelli (P.), *Le palais et la royauté …,* 1974, pp. 427–440.

Lambert (W. G.), “A Further Attempt at the Babylonian “Man and his God”, dans Rochberg-Halton (F.), *Language, Literature and History …,* 1987, pp. 187–202.

Laroche (Emmanuel), “La bibliothèque de Hattusa”, Archiv Orientälni, 1949, pp. 7–23.

Laroche (Emmanuel), “Les textes juridiques hittites”, *Archives d’histoire du droit oriental*, 1950, pp. 93–98.

Laroche (Emmanuel), “La prière hittite. Vocabulaire et typologie”, *Annuaire de l’EPHE*, 1964-1965, pp. 3–29.

Laroche (Emmanuel), *Catalogue des textes hittites*, Paris, Klincksieck, 1971, p. 275.

Laroche (Emmanuel), “Pouvoir central et pouvoir local en Anatolie hittite”, dans Finet (A.), *Les pouvoirs locaux en Mésopotamie …,* 1982, pp. 138–143.

Larsen (Mogens Trolle), “The City and its King. On the Old Assyrian Notion of Kingship”, dans Garelli (Paul), *Le palais et la royauté*, 1974, pp. 285–300.

Larsen (Mogens Trolle), *The Old Assyrian City State and its Colonies*, Copenhagen, Akademisk Forlag, 1976, p. 404.

Larsen (Mogens Trolle), “The Tradition of Empire in Mesopotamia”, dans Larsen (M. T.), Power and Propaganda …, 1979, pp. 75–103.

Larsen (Mogens Trolle), ed., *Power and Propaganda. A Symposium on Ancient Empires*, Copenhagen, Akademik Forlag, 1979, p. 404.

Larsen (Mogens Trolle), “Partnerships in the Old Assyrian Trade”, *Iraq*, 1977, pp. 119–145.

Larsen (Mogens Trolle), “The Mesopotamian Lukewarm Mind. Reflections on Science, Divination and Literacy”, dans Rochberg-Halton (F.), *Language, Lite-rature and History …,* 1987, pp. 203–225.

Lauer (Jean-Philippe), Leciant (Jean), *Mission archéologique de Saqqarah, I. Le temple haut du complexe funéraire du roi Téti*, BdE, 51, 1972, pp. 114 +37 pl.

Lauer (Jean-Philippe), *Saqqarah.Une vie,* Paris, Rivages, 1988, p. 231.

Lauer (Jean-Philippe), “Sur l’emploi et le rôle de la couleur aux monuments du complexe funéraire du roi Djoser”, *RdE*, 1993, pp. 75–80.

Lauffray (J.), *Kamak d’Égypte. Domaine du divin*, Paris, Editions du CNRS, 1988, p. 245.

*Le jugement des morts*, Paris, Seuil, 1961, p. 295 (Sources orientales, IV).

Leach (Edmond), *L’unité de l’homme et autres essais*, Paris, Gallimard, 1977 (“La Genèse comme mythe”, pp. 143–159 et “La légitimité de Salomon”, pp. 161–221).

Leahy (Lisa M. et Anthony), “The Genealogy of a Priestly Family from Heliopolis”, *JEA*, 1986, pp. 133–148.

Leahy (Anthony), “Tanyi. A Seventh Century Lady”, *GM*, 1989, pp. 45–56.

Lebrun (René), *Hymnes et prières hittites*, Louvain, Centre d'études d'histoire des religions, 1980, p. 500.

Leciant (Jean), *Montouembat. Quatrième prophète d'Amon, Prince de la ville*, BdE, 35, 1961, p. 309.

Leciant (Jean), "Les empires et l'impérialisme de l'Égypte pharaonique", dans Duverger (M.), *Le concept empire*, Paris, PUF, 1980, pp. 49–68.

Leciant (Jean), *Leçon inaugurale faite le vendredi 11 janvier 1980. Chaire d'égyptologie*, Paris, Collège de France, 1980, p. 29.

Leciant (J.), Yoyotte (J.), dir., *Tanis, l'or des pharaons. Catalogue de l'exposition*, Paris, AFAA, 1987, p. 280.

Lefébure (E.), "Un chapitre de la chronique solaire", *Zeitschrift für ägyptisebe Sprache*, 1883, pp. 27–33.

Lefebvre (Gustave), *Histoire des grands prêtres d'Amon de Kamak jusqu'à la XXI*[e] *dynastie*, Paris, Geuthner, 1929, p. 303.

Lefebvre (Gustave), *Romans et contes égyptiens*, Paris, Maisonneuve, 1949, p. 232.

Lehner (Mark), *The Pyramid Tomh of Hetep-Heres and the Satellite Pyramid of Khufu*, Mainz, Verlag Philips von Zaben, 1985, p. 90.

Lesko (B.), ed., *Women's Earliest Records From Ancient Egypt and Western Asia*, Atlanta, Scholars Press, 1989, p. 350.

Levey (Martin), *Chemistry and Chemical Technology in Ancient Mesopotamia*, Amsterdam, Elsevier, 1959, p. 242.

Lévy (E.), dir., *Le système palatial en Orient, en Grèce et à Rome*. Actes du colloque de Strasbourg, 19–22 juin 1985, Leiden, Brill, 1987, p. 502.

Lewis (Naphtali), *La mémoire des sables. La vie en Égypte sous la domination romaine*, Paris, Armand Colin, 1988, p. 222.

Liehtheim (M.), *Ancient Egyptian Autobiographies Chiefly of the Middle Kingdom. A Study and an Anthology*, 1988, Göttingen, Freiburg, Universitäts Verlag, p. 171.

Lieberman (Stephen), “Nippur. City of Decisions”, dans *Nippur at the Centennial*, 1988, pp. 127–136.

Limet (Henri), “Réflexions sur la nature et l’efficacité d’une opposition”, dans Finet (A.), *La voix de l’opposition …”* 1973, pp. 66–88.

Liverani (Mario), “La royauté syrienne de l’âge de bronze récent”, dans Garelli (P.), *Le palais et la royauté …,* 1974, pp. 329–358.

Liverani (Mario), “The Ideology of the Assyrian Empire”, dans Larsen (M. T.), *Power and Propaganda …,* 1979, pp. 297–317.

Livingstone (A.), “The Isin “Dog-House” Revisited”, *JCS*, 1988, pp. 54–60.

Long (J. Bruce), “Cosmic Law”, dans Eliade (M.), *The Encyclopedia of Religion*, vol. 4, 1987, pp. 88–94.

Loraux (Nicole), *L’invention d’Athènes. Histoire de l’oraison funèbre dans la cité “classique”,* Paris, Mouton, 1981.

Lord (Albert B.), “Gilgamesh and Other Epies”, dans Abusch (Z.), Huehne-gard (J.), Steinkeller (P.), *Lingering over Words …* 1990, pp. 371–380.

Machinist (Peter), “On Self-Consciousness in Mesopotamia”, dans Eisen-stadt (S. N.), *The Origins and Diversity of Axial Age Civilizations*, 1986, pp. 183–202.

Machinist (Peter), “Assyrians on Assyria in the First Millenium B.C.”, dans Raaflaub (K.), *Anfängen politischen Denkes in der Antike …*, 1993, pp. 77–104.

Macqueen (J. G.), *The Hittites and their Contemporaries in Asia Minor*, Lon-dres, Thames and Hudson, 1986, p. 176.

Manniche (Lise), *City of the Deads. Thebes in Egypt*, Londres, BMP, 1987, p. 150.

Mardrus (J.-C.), *Toute-puissance de l’adepte. Transcription des hauts textes initiatiques de l’Égypte. Le livre de la vérité de parole*, Paris, 1932, p. 322.

Margueron (Jean), "L'apparition du palais au Proche-Orient", pp. 9–38, et "Les palais syriens à l'âge du bronze", pp. 127–158, dans Lévy (E.), *Le système palatial en Orient ...*, 1987.

Margueron (Jean), "La ruine du palais de Mari", *MARI*, 6, 1990, pp. 423–432.

Maspero (Gaston), *Les contes populaires de l'Égypte ancienne*, Paris, Librairie orientale et américaine Guilmoto, [s.d.], p. 276.

Masson (Emilia), *Les douze dieux de l'immortalité Croyances indo-européennes à Yazilikaya*, Paris, Les Belles Lettres, 1989, p. 231.

Masson (Emilia), *Le combat pour l'immortalité Héritage indo-européen dans la mythologie anatolienne*, Paris, PUF, 1991, p. 318.

Mathieu (Bernard), *La poésie amoureuse de l'Égypte ancienne. Recherches sur un genre littéraire au Nouvel Empire*, BdE, 115, 1996, pp. 267 + 29 pl.

Mattéi (Jean-François), *La naissance de la raison en Grèce*. Actes du congrès de Nice, Paris, PUF, 1990, p. 438.

Mattéi (Jean-François), "Platon et la modernité", dans Droit (R-P.), *Les Grecs, les Romains et nous ...*, 1991, pp. 64–88.

Matthews (R. J.), "Fragments of Officialdom from Fara", *Iraq*, 1991, pp. 1–15.

Matthiae (Paolo), *I tesori di Ebla, Bari*, La Terza, 1985, p. 370.

Matthiae (Paolo), "The Archives of Ebla", dans Veenhof (K. R.), *Cuneiform Archives ...*, 1986, pp. 53–76.

McClellan (Thomas), "Neolithic and Bronze Age Discoveries in Syria", *OI News and Notes*, 123, 1990.

Meeks (Dimitri), *Annéelexicograpbique*, Paris, 1977, 1978, 1979.

Megally (Mounir), *Recherches sur l'économie, l'administration et la comptabilité égyptienne à la XVIII*[e] *dynastie d'après le pap. E 3 226 du Louvre*, BdE, 71, 1977.

Meier (Christian), *De la tragédie grecque comme art politique,* Paris, Les Belles Lettres, 1991, p. 276.

Mekhitarian (Arpag), *La peinture égyptienne,* Genève, Skira, 1954, p. 164.

Menu (Bernadette), *Le régime juridique des terres et du personnel attaché à la terre dans le papyrus Wilbour*, Lille, Publications de la Faculté des lettres et sciences humaines, 1970.

Menu (Bernadette), *Recherches sur l'histoire juridique, économique et sociale de l'Ancienne Égypte,* BdE, 122, 1998, p. 423.

Mercer (Samuel A. B.), Horus. *Royal God of Egypt*, Grafton, Society of Oriental Research, 1942, p. 231.

Merpert (N. I.), Munchaev (R. M.), Bader (N. D.), "Investigations in Northern Iraq Sites, 1976", *Sumer*, 1981, pp. 22–54.

Meyer (L. de), "Les structures politiques en Susiane à l'époque des Sukkalmah", dans Finet (A.), *Les pouvoirs locaux en Mésopotamie …,* 1982, pp. 92–97.

Meyer (L. de), Sasche (A.), Vallat (F.), dir., *Fragmenta Historiae Elamicae. Mélanges offerts à M.-J. Steve*, Paris, ERC, 1986, p. 290.

Michalowski (Piotr), "Mental Maps and Ideology. Reflections on Subartu", dans Weiss (H.), *The Origins of Cities …,* 1986, pp. 129–156.

Michalowski (Piotr), "Charisma and Control. On Continuity and Change in Early Mesopotamian Bureaucratic Systems", dans Gibson (M.), Biggs (R. D.), *The Organization of Power …,* 1987, pp. 55–68.

Michalowski (Piotr), "Presence at the Creation", dans Abusch (Z.), Huehnegard (J.), Steinkeller (P.), *Lingering over Words …,* 1990, pp. 381–396.

Michel (Cécile), "La culture matérielle à Mari III. Ebbum et Ebbûtum", *MARI*, 6, 1990, pp. 181–218.

Miller (R. L.), "Counting Calories in Egyptian Ration Texts", *JESHO*, 1991, pp. 257–269.

Miosi (Frank T.), *Bouts in the Pyramid Texts*, University of Toronto, Ph. D. Thesis, 1975.

Miroschedji (P. de), “La localisation de Madaktu et l’organisation politique de l’Élam à l’époque néo-élamite”, dans Meyer (L. de), *Fragmenta Historiae Elamicae …*, 1986, p. 212 et suiv.

Monter (Pierre), *La vie quotidienne en Egypte au temps des Ramsès*, Paris, Hachette, 1946, p. 475.

Moran (William) *Les lettres d’El-Amarna. Correspondance diplomatique du pharaon*, Paris, Le Cerf, 1987.

Moran (William), “Some Considerations of Form and Interpretation in Atra-hasis”, dans Rochberg-Halton (F.), *Language, Literature and History …*, 1987, pp. 245–255.

Moreno Garcia (Juan Carlos), *Études sur l’administration, le pouvoir et l’idéologie en Égypte, de l’Ancien au Moyen Empire*, Liège, CIPL, 1997, p. 174 (Aegyptica Leodiensia 4).

Moscati (Sabatino), *I Fenici. Catalogo delia mostra di Palazzo Grossi. Venezia*, Milan, Bompiani, 1988, p. 763.

Moscati (Sabatino), *The World of the Phoenicians*, Londres, Weinfeld and Nicholson, 1968, p. 281.

Mossé (Claude), *La tyrannie dans la Grèce antique*, Paris, PUF, 1969–1989, p. 205.

Muller (Valentine), “The Prehistory of the “Good Shepherd””, *JNES*, 1944, pp. 87–90.

Murnane (William), *The Road to Kadesh. A Historical Interpretation of the Battle Reliefs of King Seti I at Karnak,* Chicago, OIP, 1985, p. 252.

Murnane (William), “La grande fête d’Opet”, *Dossiers Histoire et Archéologie*, 101, janvier 1986, p. 23.

Murray (Oswyn), “Cités de raison”, dans Murray (O.), Price (S.), *La cité grecque …*, 1992, pp. 13–39.

Murray (Oswyn), Price (Simon), dir., *La cité grecque d'Homère à Alexandre*, Paris, La Découverte, 1992, p. 431.

Naville (Édouard), "La destruction des hommes par les dieux d'après une inscription mythologique du tombeau de Séti I[er]", *TSBSA*, juin 1875, pp. 1–19.

Naville (Édouard), "L'inscription de la destruction des hommes par les dieux dans le tombeau de Ramsès III", TSBSA, 1879, pp. 412–420.

Needler (Winifred), *Predynastic and Archaic Egypt in the Brooklyn Museum*, New York, The Brooklyn Museum, 1984, p. 430.

Neve (Peter), *Büyükale. Die Bauwerke, Grabungen 1934-1966*, Berlin, Verlag Gebrmann, 1982.

Nicolet (Claude), *Le métier de citoyen dam la Rome républicaine*, Paris, Gallimard, 1976, p. 543.

Nicolet (Claude), dir., *Du pouvoir dans P Antiquité Mots et réalités*, Genève, Droz, 1990, p. 238.

Nissen (H. J.), Renger (J.), eds, *Mesopotamien und seine Nachbam,* Berlin, Dietrich Reimer Verlag, 1982, 2 vol. (35[e] RAI, 3–7 juillet 1978).

Nougayrol (Jean), *Textes accadiens et hourrites des archives est, ouest et centrales,* PRU, III, 1955.

Nougayrol (Jean), *Textes accadiens des archives sud (archives institutionnelles),* PRU, IV, 1956.

Oates (Joan), Davidson (T. E.), Kamilli (D.), "Seafaring Merchants of Ur?", *Antiquity*, 1977, pp. 221–234.

Ockinga (Boyo G.), "On the Interpretation of the Kadesh Record", *CdE*, 1987, pp. 38–48.

Olmstead (A. I.), "The Calculated Frigtfulness of Ashur nasir-apal", *JAOS*, 1918, pp. 209–263.

Oppenheim (A. Leo), "Zur Keilschriftlichen Omenliteratur", *Orientalia*, 1936, pp. 199–238.

Oppenheim (A. Leo), *Ancient Mesopotamia. Portrait of a Dead Civilization*, Chicago, Chicago University Press, 1964, p. 433.

Oppenheim (A. Leo), “A New Look at the Structure of Mesopotamian Society”, *JESHO*, 1967, pp. 1–16.

Oppenheim (A. Leo), *Letters from Mesopotamia. Official, Business and Private Letters on Clay Tablets from Two Millenia,* Chicago, Chicago University Press, 1967, p. 217.

Orlin (Louis L.), *Assyrian Colonies in Cappadocia*, Paris, Mouton, 1970, p. 272.

Ostrogorsky (G.), “The Byzanthine Emperor and the Hierarchical World Order”, *Slavonic and East European Review*, 1956, pp. 1–14.

Page (Anthea), *Egyptian Sculpture, Archaic to Suite, from the Petrie Collection*, Warminster, Aris and Phillips, 1976, p. 124.

Page (Anthea), *Ancient Egyptian Figured Ostraca in the Petrie Collection*, Warminster, Aris and Phillips, 1983.

Pantalacci (Laure), “Un décret de Pépi II en faveur des gouverneurs de l’oasis de Dakhla”, *BIFAO*, 1985, pp. 245–254.

Parker (R.), “The Calendars and Chronology”, dans Harris (J.R.), *The Legacy of Egypt*, 1971, pp. 13–36.

Parpola (Simo), *Letters from Assyrian Scholars to the Kings Esaharddon and Assurbanipal*, Leiden, Verlag Butzen und Bercker Kevelaar, 1970, p. 341.

Parpola (Simo), “Neo-Assyrian Treaties from the Royal Archives of Nineveh”, *JCS*, 1987, pp. 161–189.

Parpola (Simo), “The Forlorn Scholar”, dans Rochberg-Halton (F.), *Language, Literature and History …*, 1987, pp. 257–278.

Parpola (Simo), ed., *State Archives of Assyria*, Helsinki, Helsinki University Press, 1987–1990, 4 volumes.

Parpola (Simo), “The Assyrian Tree of Lif”, *JNES* 1993, pp. 165–208.

Parrot (André), Dossin (Georges), *Archives royales de Mari*, Paris, Imprimerie nationale, 15 vol., 1950 et suiv.

Pettinato (Giovanni), *The Archives of Ebla. An Empire Inscribed in Clay*, New York, Doubleday, 1981, p. 347.

Pfeiffer (Robert H.), *State Letters of Assyria. A Transliteration and Translation of 355 Official Assyrian Letters dating from the Sargonid Period (722-625 B.C.),* New Haven, AOS, 1935, New York, Klaus Reprint, 1967, p. 265.

Piankoff (Alexandre), *Le livre du jour et de la nuit*, BdE, 13, 1942, p. 135.

Piankoff (Alexandre), *La création du disque solaire*, BdE, 19, 1953, p. 86.

Piankoff (Alexandre), *Egyptian Religions Texts and Representations*, New York, Pantheon Books, The Bollinger Series, 1955 (vol. 2, *The Shrines of Tut-Ankh-Amon*, pp. 27–34, "The Book of the Divine Cow").

Pirenne (Jacques), *Histoire des institutions et du droit privé de l'Ancienne Égypte*, Bruxelles, Éditions de la Fondation égyptologique Reine-Élisabeth, 1932–1935.

Polanyi (Karl), *Les systèmes économiques dans l'histoire et dans la théorie*, Paris, Larousse, 1974, p. 348.

Polanyi (Karl), "Traders and Trade", dans Sabloff (J. A.), Karlovsky (L.), *Ancient Civilization and Trade*, New Mexico, University of New Mexico Press, 1975, pp. 133–154.

Polignac (François de), *Naissance de la cité grecque,* Paris, La Découverte, 1995.

Posener (Georges), *Littérature et politique dans l'Egypte de la XIIe dynastie,* Paris, Librairie ancienne Honoré-Champion, 1956, p. 170.

Posener (Georges), *Leçon inaugurale faite le mercredi 6 décembre 1961 au Collège de France*, Nogent-le-Rotrou, Imprimerie Daupeley-Gouverneur, 1962, p. 33.

Posener (Georges), *L'enseignement loyaliste. Sagesse égyptienne du Moyen Empire*, Genève, Droz, 1976, p. 150.

Posener (Georges), Sauneron (Serge), Yoyotte (Jean), *Dictionnaire de la civilisation égyptienne,* Paris, 1959, Hazan, 1970, p. 324.

Posener-Krieger (Paule), *Les archives du temple funéraire de Neferirkarê-Kakaï (les papyrus d'Aboutir). Traduction et commentaire,* BdE, 65, 1972, 2 vol., p. 340 et 356.

Posener-Krieger (Paule), "Compte rendu d'Anna M. Roth, *Egyptian Phyles in the Old Kingdom*", *CdE*, 1996, pp. 73–79.

Postgate (J. N.), "The Economic Structure of the Assyrian Empire", dans Larsen (M. T.), *Power and Propaganda …,* 1979, pp. 193–221.

Potts (D. T.), *Mesopotamian Civilization. The Material Foundations*, Ithaca, Cornell University Press, 1997, p. 366.

Powell (Marvin A.), "Sumerian Merchants and the Problem of Profit", *Iraq*, 1977, pp. 23–29.

Pritchard (James B.), *Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament*, Princeton, Princeton University Press, 1950 et 1955.

Pritchard (James B.), *The Ancient Near East. Supplementary Texts and Pictures Relating to the Old Testament*, Princeton, Princeton University Press, 1954 et 1968, p. 274.

Pritchard (James B.), *Lumière sur la Bible. Archéologie et Ancien Testament,* Paris, La Bonne Presse, 1960, p. 104.

Pritchard (James B.), *The Ancient Near East. An Anthology of Texts and Pictures,* Princeton, Princeton University Press, 1973, p. 380.

Purcell (Nicolas), "La mobilité et la Polis", dans Murray (O.), Price (S.), *La cité grecque …,* 1992, pp. 43–76.

Quirke (Stephen), *The Administration of Egypt in the Late Middle Kingdom. The Hieratic Documents*, New Malden, Sia Publishing, 1990, p. 253.

Quirke (Stephen), “Royal Power in the 13th Dynastic”, dans Quirke (S.), *Middle Kingdom Studies*, 1991, pp. 123–140.

Quirke (Stephen), ed., *Middle Kingdom Studies*, New Malden, Sia Publishing, 1991, p. 152.

Raaflaub (Kurt), dir., *Anfängen politischen Denkes in der Antike. Die nahöstlichen Kulturen und die Griechen,* München, R. Oldenbourg Verlag, 1993, p. 461.

Reade (Julian), “Ideology and Propaganda in Assyrian Art”, dans Larsen (M. T.), *Power and Propaganda …,* 1979, pp. 329–343.

Reade (Julian), *Assyrian Sculpture*, Londres, British Museum, 1983, p. 72.

Reiner (Erica), *Your Thwarts in Pieces, Your Mooring Rope Cut. Poetry from Babylonia and Assyria,* Ann Arbor, University of Michigan, 1985, p. 120.

Renan (Ernest), “De la part des peuples sémitiques dans l’histoire de la civilisation. Discours d’ouverture du cours de langues hébraïque, chaldaïque, et syriaque au Collège de France, prononcé le 21 février 1862”, dans *Œuvres complètes*, Paris, Calmann-Lévy, 1948, pp. 317–335.

Reviv (H.), “On Urban Representative Institutions and Self-Government in Syria-Palestine in the Second Half of the Second Millenium B.C.”, *JESHO*, 1969, pp. 283–297.

Ribichini (Sergio), “Le credenze et la vita religiosa”, dans Moscati (S.), *I Fenici*, 1988, pp. 104–125.

Rice (Don S.), “The “New Archeology”, *The Wilson Quarterly*, printemps 1985.

Rice (Michael), *The Origins of Ancient Egypt. 5000-2000 B.C.,* Londres, Routledge, 1990, p. 416.

Ritner (Robert), “Horus on the Crocodiles. A Juncture of Religion and Magic in Late Dynastic Egypt”, dans Allen (J. P.), *Religion and Philosophy …,* 1989, pp. 103–116.

Ritner (Robert), “The End of the Libyan Anarchy in Egypt. Papyrus Rylands IX cols. 11–12”, *Enchoria* (Zeitschrift für Democistik und Koptologie, Wiesbaden), 17, 1990.

Ritter (James), “Babylone–1800”, pp. 17–37, et “Chacun sa vérité. Les mathématiques en Egypte et en Mésopotamie”, dans Serres (Michel), *Éléments d’histoire des sciences*, 1989, pp. 39–61.

Ritter (James), “Les pratiques de la raison en Mésopotamie”, dans Mattéi (J.–F.), *La naissance de la raison en Grèce …,* 1990, pp. 99–110.

Rizkana (Ibrahim), “The Prehistoric House”, dans Bietak (M.), *House and Palace …,* 1996, pp. 176–183.

Robins (Gay), “The Relationships Specified in Egyptian Kinship Terms of the Middle and New Kingdom”, *CdE*, 1979, pp. 197–209.

Robins (Gay), “A Critical Examination of the Theory chat the Right to the Throne of Ancient Egypt Passed through the Female Line in the 18$^{th}$ Dynasty”, *GM*, 1983, pp. 67–77.

Roccati (Alexandre), *La littérature historique sous l’Ancien Empire égyptien*, Paris, Le Cerf, 1982, p. 319.

Rochberg–Halton (Francesca), ed., *Language, Literature and History. Philological and Historical Studies Presented to Erica Reiner,* New Haven, AOS, 1987, p. 439.

Romilly (Jacqueline de), *Problèmes de la démocratie grecque*, Paris, Her–mann, 1975, p. 198.

Roth (Ann M.), “The Organization and Functioning of the Royal Mortuary Cults of the Old Kingdom in Egypt”, dans Gibson (M.), Biggs (R. D.), *The Organization of Power …,* 1987, pp. 133–140.

Roth (Ann M.), Egyptian Phyles of the Old Kingdom, Chicago, Ph.D. Thesis, 1985, p. 313 (publiée sous, le même intitulé, avec comme sous–titre: *The Evolution of a System of Social Organization*, Chicago, OI, 1991, p. 243).

Roth (Martha T.), "Age at Marriage and the Household. A Study of Neo-Babylonian and Neo-Assyrian Forms", *Comparative Studies in Society and History, 1987,* pp. 715–747.

Roth (Martha T.), "Homicide in the Neo-Assyrian Period", dans Rochberg-Halton (F.), *Language, Literature and History ...,* 1987, pp. 351–365.

Roth (Martha T.), "Marriage and Matrimonial Prestations in First Millenium B.C. Babylonia", dans Lesko (B.), *Women's Earliest Records ...,* 1989, pp. 245–255.

Roth (Marcha T.), "The Neo-Babylonian Widow", *JCS*, 1991–1993, pp. 1–26.

Rouault (Olivier), "Quelques remarques sur le système administratif de Mari à l'époque de Zimri-Lim", dans Garelli (P.), *Le palais et la royauté ...,* 1974, pp. 263–282.

Roux (Georges), *La Mésopotamie. Essai d'histoire politique, économique et culturelle*, Paris, Seuil, 1985, p. 474.

Rowton (Michael), "Sumer's Strategic Periphery in Topological Perspective", dans Van Driel (G.), ed., *Zikir sumin. Assyriological Studies Presented to F. R. Kraus*, Leiden Brill, 1982, pp. 318–325.

Rowton (Michael), "The Role of Ethnic Invasion and the Chiefdom Regime in Dimorphic Interaction. The Post-Kassite Period", dans Rochberg-Halton (F.), *Language, Literature and History ...,* 1987, pp. 367–378.

Runciman (W. G.), "Vouée à l'extinction. *Lapolis,* impasse évolutionniste", dans Murray (O.), Price (S.), *La cité grecque ...,* 1992, pp. 395–417.

Sartre (Maurice), *L'Orient romain. Provinces et sociétés provinciales en Méditerranée orientale d'Auguste aux Sévères (31 av. J.-C.-233 ap. J.-C.),* Paris, Seuil, 1991, p. 632.

Sauneron (Serge), Yoyotte (Jean), "La naissance du monde selon l'Égypte ancienne", dans *La naissance du monde,* 1959, pp. 18–91.

Sauneron (Serge), *Les prêtres de l'ancienne Égypte*, Paris, Seuil, 1957, Paris, Persea, 1988, p. 207.

Schaeffer (Claude F.), dir., *Le palais royal d'Ugarit*, Paris, Imprimerie nationale et Librairie Klincksieck, 1956–1962.

Schaeffer (Claude F.), "Exposé liminaire", PRU II, 1957.

Schmitt Pantel (Pauline), *La cité au banquet. Histoire des repas publics dans les cités grecques*, Rome, Publications de l'École française de Rome, 1992, p. 585.

Schmöckel (H.), *Sumer et la civilisation sumérienne*, Paris, Payot, 1964, p. 189.

Schneider (M.), Gough (K.), *Matrilineal Kinship*, Berkeley, University of California Press, 1962, p. 761.

Schulman (Alan R.), "The Royal Butler Rammessessami'on", *CdE*, 1986, pp. 187–202.

Schulman (Alan R.), *Ceremonial Execution and Public Reward. Historical Scenes on New Kingdom Private Stelae*, Freiburg (Suisse), Universitäts Verlag, 1988, p. 223.

Schwartz (Glenn M.), "Mortuary Evidence and Social Stratification in the Ninevite V Period", dans Weiss (H.), *The Origins of Cities …,* 1986, pp. 45–60.

Sellier (P), "La nécropole néolithique de Mergarh", dans Jarrige (J.-P.)., *Les cités oubliées de l'Indus …*" 1988, pp. 59–64.

Sigrist (M.), "Les courriers de Lagash", dans Meyer (L. de), *Fragmenta Historiae Elamicae …,* 1986, pp. 51–63.

Simpson, "Qraya Modular Reports, no. 1. Early Soundings", *Syro-Mesopofamian Studies*, 1988, p. 44.

Sjöberg (A.), "Zu einigen Verwandtschafsbezwischenungen in Sumerischen", *Heidelberg Studien zum Alten Orient*, Wiesbaden, 1967.

Sliwa (Joachim), "Compte rendu de Alan R. Schulman, *Ceremonial Execution and Public Reward*", *CdE*, 1993, pp. 109–110.

Sollberger (Edmond), “The Business and Administrative Correspondance of the Kings of Ur”, *TCS*, 1, 1966, p. 192.

Sollberger (Edmond), Kupper (Jean-Robert), *Inscriptions royales sumériennes et akkadiennes*, Paris, Le Cerf, 1971, p. 353.

Spalinger (Anthony), “Remarks on the Family of Queen *H*’ s. nbw and the Problem of Kinship in Dynasty XII”, *RdE*, 1980, pp. 95–116.

Spalinger (Anthony), “Some Times”, *RdE*, 1996, pp. 67–77.

Speiser (E. A.), “Some Sources of Intellectual and Social Progress in the Ancient Near East”, *Studies in the History of Cultures*, Philadelphia, 1942, pp. 51–62.

Speiser (E. A.), “Authority and Law in Mesopotamia”, *Oriental and Biblical Studies*, 1967, pp. 313–323.

Spens (Renaud de), “Droit international et commerce au début de la XXI$^{e}$ dynastie. Analyse juridique du rapport d’Ounamon”, dans Grimai (N.), Menu (B.), *Le commerce en Égypte ancienne*, 1998, pp. 105–126.

Springbord (Patricia), “The Primacy of the Political. Rahe and the Myth of the *Polis*”, *Political Studies*, 38 (1), 1990, pp. 83–104.

Springbord (Patricia), *Royal Persons. Patriarchal Monarchy and the Feminine Principle*, Londres, Unwin Hyman, 1990, p. 326.

Stadelmann (Rainer), “La ville de pyramide à l’Ancien Empire”, *RdE*, 1981, pp. 67–77.

Stadelmann (Rainer), “Temple Palace and Residential Palace”, dans Bietak (M.), *House and Palace …*, 1996, pp. 225–230.

Stager (Lawrence E.), “The Archeology of the Family in Ancient Israel”, *BASOR*, 1985, pp. 1–36.

Steinkeller (Piotr), “The Administrative and Economic Organization ot the Ur III State”, dans Gibson (M.), Biggs (R. D.), *The Organization of Power …*, 1987, pp. 19–41.

Stolper (Matthew), "Bêlsunnu the Sattap", dans Rochberg-Halton (F.), *Language, Literature and History ...,* 1987, pp. 389–402.

Stolper (Matthew), "The "saknu" of Nippur", *JCS*, 1988, pp. 127–155.

Strudwick (Nigel), *The Administration of Egypt in the Old Kingdom. The Highest Titles and their Holders,* Londres, KPI, 1985, p. 365.

Sumner (William), "Prelude to Proto-Elamite Anshan. The Lapui Phase", *Iranica Antiqua*, 23, 1988, pp. 23–43.

Sumner (William), "Tall-e Malijan", *RA*, 1988, pp. 306–320.

Sumner (William), "Full-coverage Regional Archeological Survey in the Near East. An Example from Iran", dans Fish (S. K.), Kowalewski (S. A.), *The Archeology of Religions. A Case for Full-Ceveragt Survey,* Washington, Smithsonian Institution Press, 1990, pp. 87–115.

Sürenhagen (Dietrich), "The Dry-farming Belt. The Uruk Period and Subsequent Developments", dans Weiss (H.), *The Origins of Cities ...,* 1986, pp. 7–43.

Swell (Daniel C.), *Ledgers and Prices. Early Mesopotamian Merchant Accounts*, New Haven, Yale University Press, 1982, p. 282.

Talbot (H. F.), "The Revolt in Heaven from a Chaldean Tablet", *TSBSA*, juin 1875, pp. 349–362.

Talon (Ph.), "La sugâgâtum à Mari. Un pouvoir local récupéré", dans Finet (A.), *Les pouvoirs locaux en Mésopotamie ...,* 1982, pp. 54–68.

Tefnin (Roland), "Un chef-d'œuvre de la fin de la XVIII[e] dynastie au musée de Beyrouth", *CdE*, 1989, pp. 134–147.

Theodoridès (Aristide), "The Concept of Law in Ancient Egypt", dans Harris (J. R.), *The Legacy of Egypt*, 1971, pp. 291–322.

Theodoridès (Aristide), "Les Egyptiens anciens, "citoyens" ou "sujets" de Pharaon?", *Revue internationale de droits de l'Antiquité*, 1973, pp. 51–112.

Tolmer (G. J.), “Mathematics and Astronomy”, dans Harris (J. R.), *The Legacy of Egypt,* 1971, pp. 27–54.

Tourraix (Alexandre), “L’Orient, une invention grecque”, dans Droit (Roger-Pol), *Les Grecs, les Romains et nous …,* 1991, pp. 89–113.

Trigger (Bruce J.), *History and Settlement in Lower Nubia*, New Haven, Yale University Publications in Anthropology, 1965, p. 224.

Trigger (Bruce J.), Kemp (Barry. J.), O’Connor (David), Lloyd (A. B.), *Ancient Egypt. A Social History*, Cambridge, Cambridge University Press, 1983.

Tyracek (Jaroslav), Amin (Rachim M.), “Rock Pictures (Petroglyphs) Near Qasr Mubairir, Iraq, Western Desert”; *Sumer*, 1981, pp. 145–158.

Valbelle (Dominique), *Histoire de l’Etat pharaonique*, Paris, PUF, 1998, p. 450.

Valbelle (Dominique), *Les neuf ara. L’Égyptien et les étrangers de la préhistoire à la conquête d’Alexandre*, Paris, Armand Colin, 1990, p. 316.

Van Den Boom (G. P. F.), “*Wd’ryt* and Justice at the Gate”, *JNES*, 1985, pp. 1–25.

Van Den Boom (G. P. F.), *The Duties of the Vizir. Civil Administration in the Early New Kingdom*, Londres, Kegan Paul, 1988, p. 399.

Van Der Toorn (Karel), *Sin and Sanction in Israel and Mesopotamia. A Comparative Study*, Maastricht, Van Gorcum, 1985, p. 252.

Van Der Toorn (Karel), “Domestic Religion in Ancient Mesopotamia”, dans Veenhof (K.), *Houses and Households in Ancient Mesopotamia …,* 1996, pp. 69–78.

Van Lerrerghe (K.), “Un “Élamite” à Babylone”, dans Meyer (L.de), *Fragmenta Historiae Elamicae …,* 1986, pp. 151–155.

Van Sicklen III (Charkes C.), “Remarks on the Middle Kingdom Palace at Tell Basta”, dans Bietak (M.), *House and Palace …,* 1996, pp. 239–246.

Vandersleyen (Claude), “Les inscriptions 114 et 1 du Ouadi Hammarnât (XIe dynastie)”, *CdE*, 1989, pp. 148–158.

Veenhof (Klaus R.), ed., *Cuneiform Archives and Libraries*, Istanbul, Nederland Historisch-Archaeologisch Institut, 1986, p. 307 (30e RAI, Leiden, 4–8 juillet 1983).

Veenhof (Klaus R.), “Cuneiform Archives, An Introduction”, dans Veenhof (K. R.), *Cuneiform Archives …,* 1986, pp. 1–36.

Veenhof (Klaus R.), ed., *Houses and Households in Ancient Mesopotamia*, Istanbul, Nederland Historisch-Archaeologisch Institut, 78, 1996 (40e RAI, Leiden, 5–8 juillet 1993).

Vercoutter (Jean), *L’Égypte et la vallée du Nil. Des origines à la fin de l’Ancien Empire 12000-2000 av. J.-C.*, Paris, PUF, 1992, p. 448.

Vercoutter (Jean), “Le rôle des artisans dans la naissance de la civilisation égyptienne”, *CdE*, 1993, pp. 70–83.

Verhoeven (Ursula), Graefe (Erhardt), dir., *Religion und Philosophie im Alten Ägypten. Festgabe für Philippe Derchain zur seinene 65 Geburstag*, Or. Lov. An., 39, 1991, p. 412.

Vernant (Jean-Pierre), *L’individu, l’amour, la mort*, Paris, Gallimard, 1990.

Verner (Miroslav), “Setting the Axis. An Ancient Terminus Technicus”, dans Berger (C.), Mathieu (B.), *Études sur l’Ancien Empire …,* 1997, pp. 433–436.

Vernus (Pascal), “Le concept de monarchie dans l’Égypte ancienne”, dans Le Roy Ladurie (E.), *Les monarchies*, Paris, PUF, 1986, pp. 29–42.

Vernus (Pascal), *Affaires et scandales sous les Ramsès*, Paris, Pygmalion/Gérard Wattelet, 1993, p. 274.

Vernus (Pascal), “Le vizir et le balancier. À propos de l’enseignement de Ptah-hotep”, dans Berger (C.), Mathieu (B.), *Études sur l’Ancien Empire …* 1997, pp. 437–443.

Vidal–Naquet (Pierre), *La démocratie grecque vue d'ailleurs. Essai d'historiographie ancienne et moderne*, Paris Flammarion, 1990, p. 432.

Villard (Pierre), *L'esprit de cour et le style du courtisan dans l'Assyrie des Sargonides*, Paris, thèse de doctorat, 1986, p. 469.

Villard (Pierre), "L'armée néo–assyrienne", *Les Dossiers de l'archéologie,* 160, mai 1991, pp. 42–47.

Virolleaux (Charles), "Textes en cunéiforme alphabétique des archives sud–ouest et du petit palais", PRU V, 1965, p. 207.

Voegclin (Erik), *Order and History. Israel and Revelation*, Baton Rouge, Louisiana State University Press, 1956, p. 533.

Voegelin (Erik), *In Search of Order*, Baton Rouge, Louisiana State University Press, 1987, p. 120.

Von der Way (T.), Schmidt (K.), "Bericht über der Fortgang der Unter–suchungen im Raum Tell el Fara'in/Buto", *MDAlK*, 41, 1985, pp. 269–291.

Von der Way (T.), Schmidt (K.), "Tell el Fara'in/Buto IV Bericht", *MDAIK*, 45, 1989, pp. 275–307.

Von Soden (Wolfram), *Akkadisches Handwörterbuch,* Wiesbaden, Otto Har–rassowitz, 1972, 3 vol.

Walker (C. B. F.), *Reading the Past Cuneiform*, Londres, BMP, 1987, p. 62.

Weiss (Harvey), "The Origins of Tell Leilan and the Conquest of Space in 3d Millenium Mesopotamia", dans Weiss (H.), *The Origins of Cities ...,* 1986, pp. 71–108.

Weiss (Harvey), *The Origins of Cities in Dry–Farming Syria and Mesopotamia in the Third Millenium B.C.,* Guilford (Conn.), Four Quarters Publ. Cy., 1986, p. 168.

Wenke (Robert J.), Brewer (Douglas J.), "The Archaic-Old Kingdom Delta. The Evidence from Mendes and Kom el-Hisn", dans Bietak (M.), *House and Palace …,* 1996, pp. 268–285.

Wente (Edward), "Mysticism in Pharaonic Egypt?", *JNES*, 1982, pp. 161–179.

Wente (Edward), *Letters from Ancient Egypt*, Atlanta, The Scholars Press, 1990, p. 271.

Westbrook (Raymond), *Old Babylonian Marriage Law*, Horn, Verlag Ferdinand Berger, 1988, p. 148 (*AFO* 23).

Westenholz (Aage), "The Old Akkadian Empire in Contemporary Opinion", dans Larsen (M. T.), *Power and Propaganda …,* 1979, pp. 107–124.

Westenholz (John G.), "A Forgotten Love Song", dans Rochberg-Halton (F.), *Language, Literature and History …,* 1987, pp. 415–425.

Whiting (R.), *Old Babylonian Letters from Tell Asmar*, Chicago, OI, 1987, p. 177.

Wilcke (Claus), "Politische Opposition nach sumerischen Quellen. Der Konflikt zwischen Konigtum und Ratsversammenlung. Literaturswerke als politische Tendenzschiften", dans Finet (A.), *La voix de l'opposition …,* 1973, pp. 37–65.

Williams (Bruce), "Narmer and the Koptos Colossi", *JARCE*, 1988, pp. 35–59.

Wilson, "The Assembly of a Phoenician City", *JNES*, 1945, p. 245.

Winter (Irene), "Legitimation of Authority through Image and Legend. Seals Belonging to Officials in the Administrative Bureaucracy of the Ur III State", dans Gibson (M.), Biggs (R. D.), *The Organization of Power …,* 1987, pp. 69–116.

Wiseman (D. J.), "The Vassal-Treaties of Esarhaddon", *Iraq*, 1958, pp. 1–99.

Wyatt (N.), "Sea and Desert. Symbolic Geography in West Semitic Religious Thought", *Ugarit-Forschungen,* 1987, pp. 375–389.

Yaron (Reuven), *The Laws of Eshnunna*, Leiden, Brill, 1988, p. 355.

Yoffee (Norman), “Orienting Collapse”, dans Cowgill (G.), Yoffee (N.), *The Collapse of Ancient States …,* 19/8, pp. 1–19.

Yoffee (Norman), *Explaining Trade in Ancient Western Asia*, Malibu, Undena Publications, 1981, p. 40 (*MANE*, vol. 2, fasc. II).

Yoffee (Norman), “Context and Authority in Early Mesopotamian Law”, dans Cohen (Ronald), Toland (Judith), *State Formation and Political legitimacy*, Oxford, Transaction Books, 1988, pp. 95–113.

Yoyotte (Jean), “Le jugement des morts dans l’Égypte ancienne”, dans *Le jugement des morts*, 1961, pp. 15–80.

Yoyotte (Jean), “Le général Djehouty et la perception des tributs syriens”, *Bulletin de la Société française d’égyptologie*, 92, 1981, pp. 33–51.

Yoyotte (Jean), “Pharaons, guerriers libyens et grands prêtres”, dans *Tanis, l’or des pharaons*, Paris, AFAA, 1987, p. 72.

Zaccagnini (Carlo), *The Rural Landscape of the Land of Arrapha*, Rome, Universita di Roma, Istituti di Studi del Vicino Oriente, 1979, p. 201.

Zettler (Richard), *The Ur III Inanna Temple at Nippur*, vol. 2, “The Chief Administrator and His Family. An Inquiry into the Level of their Involvment in the Temple”, Chicago, Ph. D. Thesis, 1984, pp. 417–445.

Zettler (Richard), “Administration of the Temple of Inanna at Nippur”, 1987, dans Gibson (M.), Biggs (R. D.), *The Organization of Power …,* 1987, pp. 117–131.

Ziegler (Christine), “Note sur la reine Tiy”, dans Berger (C.), Clerc (G.), Grimai (N.), *Hommages à Jean Leclant*, 1993, pp. 531–548.

هنداوي